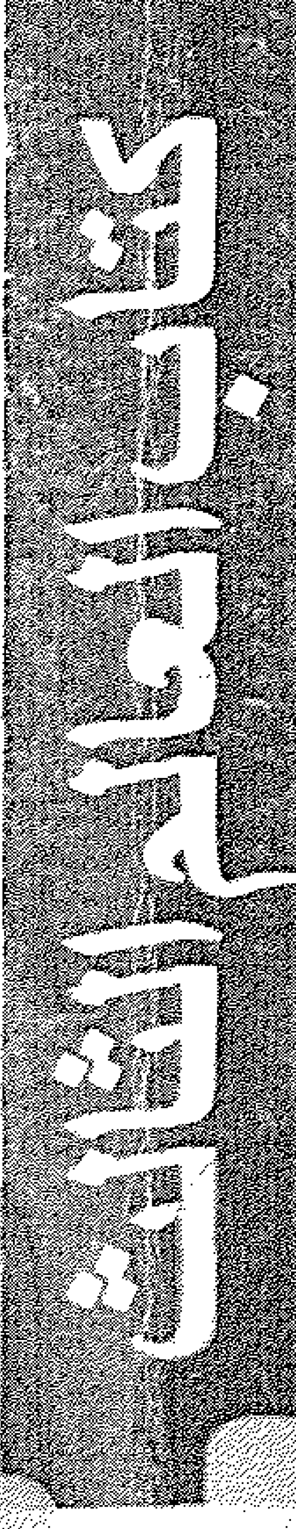
فريبا عادل خواه

ترجمة : هالة عبد الرؤوف مراد





الثورة تحت الحجاب

النساء الإسلاميات فى إيران

الثورة تحت الحجاب

(النساء الإسلاميات في ايران)

الطبعة العربية الأولى

١٩٩٥

الناشر: دار العالم الثالث

ت: ٣٩٢٢٨٨٠

y (GOAL

فاكس ٣٩٢٢٨٨٠

هذه ترجمة لكتاب La révolution sous le voile

femmes islamiques d'Iran

تأليف

Fariba Adelkhah

الناشر

Karthala

صدر هذا الكتاب بالتعاون مع

«البعثة الفرنسية

للأبحاث والتعاون»

قسم الترجمة - القاهرة



الثورة تحت الحجاب

فريبا عادل خواه

الثورة تحت الحجاب

(النساء الاسلاميات فى ايران)

ترجمة: هالة عبد الرءوف مراد

دار العالم الثالث

تمهيد

لم تكف الثورة الايرانية (١٩٧٨ - ١٩٧٩) ونظام الحكم الاسلامى الذى جاءت به عن إثارة تسأؤلتنا. لكن، من بين الأسئلة المشروعة التى نطرحها على أنفسنا بشأنهما، ثمة سؤال واحد فقط شغل الرأى العام الغربى بحق ولايزال: وهو يتعلق بالنساء. بل لقد اكتسب هذا السؤال، الذى اقتصر غالباً على قضية الحجاب، صفه رمزية، اتفقت عليه الآراء المتباينة.فمن ناحية، شكلت النساء الايرانيات أحد ألاهداف الرئيسية للمجاهدين الاسلاميين، وهو موقف لم تنفرد به ايران وحدها فقد رأينا جبهة الانقاذ الاسلامي الجزائرية والأحزاب المسلمة فى اسيا الوسطى، التي تضع على رأس مطالبها احترام الزى الاسلامى من جانب النساء وإلغاء الاختلاط فى المدارس. ومن ناحية أخرى، استنهضت النساء الايرانية أشكالاً من التضامن معهن (مظاهرات الحركات النسائية الأمريكية فى مارس ١٩٧٩ فى طهران) مما ساعد على بلورة النفور الغربى من النظام الجديد الذى أرسى قواعده فى ايران. ثم عادت السحب السوداء بعد فترة هدنة مؤقتة إلى التجمع من جديد فى السماء الفارسية: ففى يوم ١٥ أغسطس وصف النائب العام لطهران «ابو الفضل موسوى تبريزى»، (وذلك كرد فعل للمظاهرات «النسائية التى خرجت فى اصفهان فى شهر يوليه)، الايرانيات اللاتى يرفض الالتزام بارتداء الزى الاسلامى بأنهن «مرتدات» وهو الأمر الذى يعرضهن لأحكام الاعدام.

فهل يعنى ذلك أن نسارع وفقا لقناعاتنا الغربية، بادانه «التوجه الاسلامى» برمته بلا نقص أو ابرام(وفقا لتعبيرات ماكسيم رود نسن)، أو يقتضى - باسم بعض النسبية الثقافية، المبادرة بمحاولة الفهم، مع ما ينطوى عليه ذلك من خطر الظهور بمظهر المساندة أو التساهل؛ سيكون من سوء الفطن الجزم برأى قاطع فى هذا الشأن خاصة وأن البحوث القليلة فى مجال العلوم الاجتماعية التى تناولت النساء الايرانيات (مثل بحوث فرح آذرى واريكا فريدل وشهله حائرى وجيتى نشأت) والتى لم تحقق انتشاراً - تركت الساحة خالية للأدب الشعبى مثل كتاب «بيتى محمودى» الذي

حقق مبيعات هائلة، واقتصر على ترديد كل ما كان الناس يعرفونه بالفعل معتمداً على المشاهدة العيانية المشكوك فى فعاليتها، فعزز مواقف أنصار كلا الطرفين وجعل المسألة أكثر غموضاً والحل أبعد منالاً. ياله من موضوع لا يزال محتفظاً بشعبيته وإلحاحه حتى يومنا هذا، كما يزخر بالغموض والمشاعر والألم بل والخطر! كانت فريبا عادل خواه شجاعة عندما قررت التصدى لهذا الموضوع وذهبت تجرى بحثاً ميدانيا بوصفها عالمة انثروبولوجيا وعملت جاهدة على مقاومة البساطة الخادعة للأطروحات المؤيدة وكذلك الدراسات المعارضة المانوية. وقد أظهر العمل الذى قامت به هنا بفضل جديته وتميزه، سطحية الكتابات الأخرى والمواقف المسبقة التى ظلت سائدة حتى الآن فى هذا الشأن.

وقد انطلقت المؤلفة فى عملها هذا من بينة ظاهرية تقول بأن: صفوف الاسلاميين (تقصد المتشددين) لا تضم إلا رجالاً،واثبتت انها تضم النساء أيضا.ستهتم المؤلفة تحديداً بالجماعات النسائية التى تشكلت فى ايران بعد قيام ثورة ١٩٧٨ - ١٩٧٩، والتى ارتبطت بحركة خمينى.

والانجاز الكبير الذى حققته Fariba يتمثل فى الأدوات البحثية الجديدة التى استخدمتها مع هذه الجماعات النسائية والتى كانت أول من توصل إليها، حيث قامت بجمعها فى روية وأناة من عشرات النساء اللاتى التقتهن فى طهران فى الفترة من عام ١٩٨٥ الى عام ١٩٨٧، ومن على جدران المدينة التى كانت لا تزال ملطخة بالشعارات والكتابات، ومن الصحافة النسائية الفارسية التى نقبت فيها بدقة كما يحدث فى العلوم التخصصية.

وجاءت النتيجة حصيلة ثرية من الملاحظات والتحليلات لايديولوجية الدوائر النسائية المسلمة وممارساتها فى العاصمة الايرانية. وألقت فريبا الضوء على التناقض المزدوج فى تطور وضع المرأة الايرانية، وهو تناقض يعد الحجاب محصلة له (من هنا يأتى عدم فهم الغرب): ففى فترتى حكم الشاه الاخير ووالده، أسهم قرار الزام النساء بخلع الحجاب فى زيادة انحباسهن داخل الاطار العائلى. على العكس، بعد قيام الجمهورية الاسلامية، وعودة النساء الى الحجاب، حتى لو مضطرات، أصبح فى إمكانهن أن يلعبن دوراً متنامياً فى حياة الأمة. كما جعلتنا فريبا نكتشف أن النساء اللاتى شملهن بحثها لم يعايشن الثورة أو ينظرن لها باعتبارها حركة احتجاج على النظام الامبراطورى فحسب، وانما كوسيلة لصياغة نظام اجتماعى مختلف ولتحديد

هوية نسائية جديدة. وفى هذا الإطار يمثل الحجاب كزى وخلق، اداة انتقال بين الدائرة الخاصة والدائرة العامة بالنسبة لهن. ولم تعد علاقتهن بالدين جامدة وانما متغيرة تبعاً للمرحلة الزمنية والتحديات (وهو ما أمكن استنتاجه من خلال اخراج الصدقات وتجمعات الصلاة .. الخ). هذا ما يجعل عدداً من الممارسات المرتبطة بالاسلام (لقاءات تفسير القرآن، تعدد الزوجات، نظام النفقة) تبدو حمالة أوجه وتقبل تفسيرات متعددة، بما فيها ،تفسير «نسائى» كما هو الحال الآن. اذا كانت الألقاب تنم عن معناها فلقب «متطرفات» لا يلائم هؤلاء النساء الواعيات بمجريات العصر، واللاتى جعلن من أنفسهن رقباء أشداء على النظام الذى أسهمن فى ارسائه، بدلا من تملقه ومداهنته.

ستتعرض فريبا بدون شك لانتقادات عنيفة لأنها قاومت اغراءات الاستسهال- أن تقول لكل ما يريد سماعه- المانوية - ولم تركن إلى التبرير بدون تحفظ أو ادانه قاطعة، حيث سيتهمها البعض بالفتور المريب ويلومها الآخرون على توجهاتها المشبوهة. ولعلها لا تتأثر بذلك، لأن مثل هذا الهجوم سيكون، على العكس، أجمل تحية يمكن أن توجه لكتابها.

چان پيير ديجار



مقدمة

لا يزال «شبح الاسلام» حسب التعبير الساخر «لماكسيم رودنسون» (١٩٨٤) يخيف الرأى العام، خاصة وأن الوسائل التى تستخدمها بعض الجماعات الاسلامية تجنح إلى الإرهاب. كما أن التركيبات اللغوية، برغم محاولات التعريف والدعوة لتوخي الحذر من جانب «چان فرانسوا كليمان» (١٩٨٣)، لا تزال أقرب إلى اضفاء الصفة الشيطانية.

هذا الموقف مرتبط فى الواقع بمسائل اجتماعية هامة. حيث لم يحدث بعد اعتراف بضرورة اندماج المهاجرين فى المجتمع الفرنسى، وخير شاهد على ذلك تحويل صفتهم من «عمال أجانب» الى «مسلمين». كما يشجع اليمين المتطرف، الذى يشهد نجمه صعوداً مستمراً، على ممارسة الضغوط المترتبة على ذلك. لقد وجدت فرنسا نفسها ترتدى الحجاب وآيات الله يستثمرون الأموال فى مصانع السيارات. إنها بحق فترة عجيبة ومأساوية لأن الصحافة تركز جهودها على بث الطمأنينة أو إشاعة القلق بدلا من نشر المعلومات وتبسيطها. وأصبحت المسلمات الأصوليات فى ايران أو خارجها «مجاذيب الله» تحت الانظار غالباً أو قيد التعريض دون أن يكلف أحد نفسه مشقة سؤالهن أو يضيع وقته فى الاستماع اليهن، وأصبحت ملابسهن وحدها تكفى للتدليل على رجعية الاسلام. انهن بذلك يمثلن موقفاً دون أن تكون لهن قيمة فى حد ذاتهن لقد كتبت «چيزيل حليمى» (١٩٧٩: ١٢) تقول «التاريخ دائما يصنعه الرجال»

والمرجعان الفرنسيان الوحيدان اللذان صدرا خلال الأعوام القليلة الماضية وهما من تأليف «أوليبيه كارية» (١٩٨٤) «وچيل كيبل» (١٩٨٤) لم يتضمنا للأسف إلا ملاحظات عابرة حول دور النساء فى الحركات الاسلامية ومغزى هذا الدور. والأعمال القليلة التى صدرت حول هذا الموضوع رددت - من باب الاستسهال - خطأ المستشرقين التقليديين: فدراسة القرآن والأحاديث والشريعة أساسية بالتأكيد لكنها

غير كافية لاستيعاب الحقيقة، حيث تنبغى دراسة تطبيقاتها الملموسة فى المجتمعات والحياة اليومية. لذا لن يبقي أمامنا إلا ماكتبته صحيفة يومية معروفة برصانتها: استيقظت عائلة مسلمة طيبة- لا تمت للتطرف بصلة - ذات صباح لتفاجأ بابنتهم وقد ارتدت الملابس الطويلة وغطاء الرأس والقفازات وتقول «أبى، لقد قررت أن أدافع عن الإسلام».

إن الالمام بالحد الأدنى من الكتابات الانجلوسكسونية عن وضع المرأة فى الاسلام يمكن أن يخفف من مثل هذا التضليل حتى لو كان بحسن نية، فقد أكدت عدة أبحاث تنوع الممارسات النسائية (فيرنيا ١٩٧٢) وتعقيدها (بيك وكيدى ١٩٧٨، بيل وليدن ١٩٧٩: ٩٨ - ١١١) لكن الصدمة التى أحدثتها الثورة الايرانية لدى الرأى العام الفرنسى حالت فيما يبدو دون ظهور تقييم واقعى للموضوع فى هذا البلد

ولكونى ايرانية الهوية واسلامية الثقافة فقد نشأت فى بيئة تنوعت بها الممارسات الدينية، ما بين الراديكالية والليبرالية، لكنها كانت تلعب دوراً هاماً فى الانتماء الى شبكات اجتماعية واسعة النطاق.وقد اغفلت جميع الكتابات التى تناولت الحركات الاسلامية- أيا كانت أهدافها- هذا الجانب. ظلت الفكرة السائدة بسيطة للغاية ومفادها أن الهوية الاسلامية، كما تم تحديدها، تقتضى الغاء هوية المرأة، ومن ثم فان التمسك بالعقيدة يعنى خضوع المرأة (طبرى ١٩٨٢).

وقد ساعدنى انتمائى الى هذه الحركات - وهذا المجتمع- فى السبعينات على ادراك أبعاد هذه المداخل للموضوع. فما يطلق عليه التطرف الاسلامى هو نوع من التمسك بالعقيدة أكثر من كونه ديناميكية اجتماعية. وفى هذا الإطار صرح عبد السلام ياسين لفرانسوا بورجا قائلا: «اننى أتذكر عبارة لچان فرانسوا كليمون، استشهدت أنت بها، يقول فيها: (لكى تكون اسلامياً لابد أن يصيبك اليأس من الوضع الاقتصادي، وتشعر بعدم وجود مخرج ...) لكننى أجد هذا التفسير متسرعاً بعض الشئ لأنه يغفل عاملاً داخلياً هو العامل الشخصى. فالناس لا يلجأون الى الاسلام كبديل لمعاناتهم الاجتماعية. الناس يأتون الى الاسلام تلبية لنداء، يصل الى أعمق أعماق النفس البشرية (بورجا، ١٩٨٨: ٧٢). ونحن لم نقصد هنا الحديث عن مجرد شهادة على هذا الإيمان وتلك الذاتية، وانما نحاول طرح تحليل علمى.

سنرى، على مدى الصفحات التالية، أن مكانة المرأة فى الثورة الاسلامية الايرانية لم تتحدد فقط بناء على نظام فرضته الصفوة المتمثلة فى رجال الدين على

سبيل المثال، أو وفقاً لرؤية مشتركة لدين يفترض انه«يحتقر المرأة»، وانما كشفت عن نطاق خاص بهن تجسد في ممارسات دينية نوعية، وفي احترام لصفات معنوية خاصة، وفي تعاملهن مع أجسادهن ومع الجنس.

لسنا بصدد إجراء دراسة انثروبولوجيا للنساء الاسلاميات الايرانيات، على طريقة السبعنيات. لكن ربما يكون من الطريف أن نتوقف عند بعض اللقاءات مع باحثين قبل أن نواصل دراستنا. وأيا كان عنوان أطروحتنا، فقد جاءت ردود الأفعال تقليدية بشكل يدعو للقلق، كأن يقال: من الطبيعي لدارسة إيرانية أن تكون أطروحتها عن النساء؟ كما توقع البعض وجود ارهاصات مدافعة عن حقوق المرأة هنا وهناك في الموضوع الذي لم يكلفوا أنفسهم مشقة الإنصات اليه. وهذا ما دفع مؤرخ كبير نحترم أعماله وجديته إلى احالتنا منذ السؤال الأول (برغم ارتباط السؤال بالاشكالية التي كان يبحثها المؤرخ في ذلك الحين) إلى إحدى صديقاته وهي عالمة اجتماع. كما لو كانت أبحاث المرأة من اختصاص النساء وحدهن. فهل هذا يعني أن الدراسات الخاصة بايران لابد وأن تكون حكراً على الايرانيين؟ جاء الرد على لسان عالم اجتماع هندي، حيث عرض علينا بمجرد اختيارنا لعنوان الأطروحة أن نلتقي ببعض مواطنيه من النساء اللاتي« سيشرحن لناكل شيء». ولم يفهم رجل اقتصاد إيراني سبب وجودنا في اكسفورد اذا كانت الصحف المفترض وجودها في باريس تكفي لاعداد«عشر أطروحات». ممالاشك فيه أن كل بحث عن المرأة يستحق الاحترام، لكن اطروحتنا بدت لهم على درجة عجيبة من الوضوح وأيضا الهامشية بالمقارنة للمشاكل «الحقيقية» و«القضايا» «الكبرى» الراهنة.

بعيداً عن الانثروبولوجيا النسائية، كان لبحثنا هدف اجتماعي أعم. فقد كانت النساء الايرانيات شركاء حقيقين في الثورة ولسن «ضحايا» لها، كما صورتهن بعض الأعمال الغربية، وقد اتخذت مشاركتهن في العملية الثورية، واسهامهن في المؤسسات والحياة السياسية أو الاجتماعية للجمهورية الاسلامية اتجاهات وأشكالاً مختلفة، ما لم تكن متفرقة.حيث شكلت النساء الاسلاميات تارة أحد العناصر المحتملة لراديكالية الثورة من خلال تعاملهن الخاص مع الحجاب على سبيل المثال، وكن تارة أخرى عامل اعتدال وتحرر، من خلال مناقشاتهن حول منع النساء من شغل منصب القاضي مثلا. من وجهة النظر هذه، يمكن ادراج بحثنا ضمن ما اسماه «جورج بالانديه»(١٩٧١)«علم الاجتماع الديناميكي». فقد كانت ثورة ١٩٧٩ الاسلامية

ونظام الحكم الذى نتج عنها من فترات «الانتاج» فى تاريخ المجتمع الايرانى؛ وقد أسهمت عناصر كثيرة -ولاتزال- فى عملية البناء هذه. واليوم، أصبحت فكرة الابتكار الاجتماعى هذه مقبولة على نطاق واسع. غير أن تطبيقها يكون محدوداً بمجرد طرح موضوع النساء فى الاسلام.

لكى نتذكر دائما أن الاسلام فى حد ذاته حركة، بل هو حركة جماعية (جيلستان، ١٩٨٢)، وأن للنساء نشاطهن داخل هذه الحركة، ربما يكون من المفيد استخدام منهج محدد. وقد اقترحت مجموعة تحليل الأساليب الشعبية فى العمل السياسى (باريس، مركز الدراسات والبحوث الدولية، ١٩٨٠ - ١٩٨٥)، برغم الطابع البدهى والانطباعى، لنشراتها، بعض العلاقات المميزة المفيدة فى هذا الشأن ويرى. «ج . ف . بايار» أن «ظروف المراقبة السياسية الشديدة لاتلغى أبداً تدخل العوامل التابعة» لأن «أى علاقة بالسلطة لايكون أبداً وجه واحد»(١٩٨٥: ٣٤٤). والتوجس من السياسة «السفلية» لا يعنى انكار تبعية مجتمع مثل المجتمع الايراني للغرب (وهى ظاهرة نعلم جميعاً أهميتها فى اندلاع الثورة وراديكاليتها)، ولا إلغاء تأثير القهر على عمليات الابتكار فى هذا المجتمع. كل ما حدث أن نظريات علم الاجتماع الخاصة بالتبعية والهيمنة، والتى كانت سائدة فى السبعينات، لم تستطع تصويب الأشياء التى لا يمكن ردها الى هذين البعدين الأساسيين، وهو الأمر الذى كان سيحول دون وصول مسيرة إيران المعاصرة الى حد فشل مشروع العصرنة الاستبدادى (الذى طرحه الشاه) وفرض مشروع شمولى (طرحه خمينى). ان إشكاليات «البرنس» (المستنيرة) أو «ديبوت» (الدموية) ومقابلها الايرانى «الإمام والخائن»، واسطوره المؤامرة الامبريالية التى ضخمها الخيال الشيعى وتصرفات القوى العظمى منذ القرن التاسع عشر: قاصرة بالتأكيد ومن الأفضل التساؤل عن دور العناصر المختلفة فى مجملها، سواء كانت تابعة، أو نساء، مع الحرص على عدم التقيد بمنطق من النوع غير الكمى («الأسفل» مقابل «الأعلى») أو من النوع الثنائى (الخضوع مقابل المقاومة: المجتمع المدنى مقابل الدولة)، وتفضيل اشكالية يكون منطوقها كما يلى: النظم السياسية لا تكتسب قيمة إلا بالتحديث غير المتجانس من عامل لآخر، ومن سياق لآخر. من ثم يتعين على المحلل أن يستخلص، من المواقف التاريخية ومن داخل الميدان الاجتماعى ذى الحدود الواضحة، الاجراءات الكفيلة بالقاء الضوء على مؤسسة معينة أو ممارسة أو قصة ما، والتي تتنوع تبعا للعوامل المختلفة. هكذا يمكن فهم عدم

اكتمال وازدواجية الهياكل والنظم السياسية بشكل أفضل: فأجهزة الرقابة والهيمنة لا تتشكل فقط وفقا لما تريده الحكومة وانما أيضا وفقا لما يفعله الشعب بها، وهكذا تتضح كثير من المناقشات حول «الطبيعة السياسية» للحزب الأوحد، والجيش والاسلام اذا ما استوعبنا عملية تحديثها التى تتوقف على العوامل والظروف المختلفة (بايار ١٩٨٥: ٣٥٤ - ٣٥٥)

وتجدر الإشارة أيضا الى أن هذه الأساليب الشعبية فى العمل السياسى لا تتضمن بالضرورة أعمال مقاومة أو احتجاج. لا يمكن أن نتجاهل «قبول المحكومين لعملية السيطرة عليهم» (جودليه، ١٩٨٤:٢٣ وما بعدها، ٢٠٥ وما بعدها). وكما سبق وذكرنا : سنجد أن أولئك النساء التزمن بمعايير الثورة ثم الجمهورية، لكن فى حدود معينة ووفقاً لدوافع وأنماط تجعل فكرة خضوعهن التام للنظام الجديد نسبية، ومحكومة باشكالية أقل ميكانيكية وأقل اتباعا لمبدأ أن كل شئ موجه لغاية معينة من اشكالية رفض السلطة أو تقبلها.

والممارسات اليومية للنساء التي سندرسها تكشف فى الواقع عن عدم التجانس الراديكالى داخل المجتمع الايرانى: تعدد «أساليب العمل» التى صمدت لوحدوية الجمهورية الاسلامية، بعد أن أفلتت من المكائد الحضارية للشمولية العصرية فى عهد أسرة بهلوى. (وفقا لتعبيرات م. دو سيرتو ١٩٨٠ الجزء الأول)

لا يهم فى الواقع أن تتبنى بعض هذه الممارسات اليومية، أحيانا، أهداف النظام القائم (لكى تجهضها أحيانا) أو أن تسهم ممارسات أخرى، أو هى نفسها فى أحيان أخرى، فى الغاء فعالية الجمهورية الاسلامية. المهم أن نلاحظ أن النساء لا يتخذن قراراً بشأن ما أسماه «بورديو» «الاشكالية الشرعية» للسياسة، فهن يسعين بشكل مستقل نسبياً الى ارساء عصرنة اسلامية، من خلال تحديد مواقفهن ازاء تجارب حياتية وتاريخية معينة. بيد أن عدم قابلية الممارسات النسائية هذه للتبسيط يجب ألا يفهم على أنه نوع من ايجاد «موقع خاص» بهن، لاسيما وأن التفرقة بين الجنسين تغذى ذلك، وانما باعتبارها رفضاً للاستبعاد والعزلة والتمييز. فالرفض يزداد كلما كان الاستبعاد تاماً.و يمكن تلخيص مطالب النساء الاسلاميات فى اثبات وجودهن الخاص، الذى يجب أن يحظى بالاحترام والتقدير بهذه الصفة. فى هذا الصدد، وأيضا حسب تعبير «ميشيل دوسيرتو» «لا تنتمى هذه الممارسات النسائية الى استراتيجية بقدر ما تنتمى الى مجموعة متباينة من التكتيكات المتفرقة» وهى أقرب «إلى

تكوين جمل خاصة باستخدام مفردات ومصطلحات شائعة» وإلى طريقة استخدام معينة(دوسيرتو، ١٩٨٠: ٢٠-٢١، ٨٥ - ٨٨).

فاذا تمسكنا بهذا الطرح، سنجد أن الأوهام التى يعيش فيها الغرب منذ عشر سنوات عن الثورة الاسلامية تعتمد على خطأين كبيرين فى التفسير.

الخطأ الأول يتمثل فى اعتبار ثورة ١٩٧٩ بمثابة زلزال لم يكن له أى مقدمات وفى الشعور بالفزع من ظهور «مجاذيب الله» ذوى التصرفات غير المتعقلة على الساحة الايرانية ثم الدولية «مع أن الحركات الثورية ضد الحكومة لم تكن ممكنة، فى رأى البعض منذ حوالى قرن من الزمان، إلا حال اشتراك رجال الدين أو بعض الأجنحة الدينية فيها». كان موقف رجال الدين، كما أوضح «ج.ب.ديجار» (١٩٨٢) و«اى. ريشار» (١٩٨، ١٩٩١) مركباً، فقد كانوا يعارضون الحكم الامبراطورى ويساندونه فى الوقت نفسه.

ومما يجدر ذكره بشأن رجال الدين، أن نشاطهم الثقافى وإصلاح مؤسستهم واهتمامهم بالشباب لم يبدأ فقط فى السبعينات، وانما يرجع إلى الأربعينات. وتنبغى دراسة هذه التحولات المختلفة مع رفض مبدأ الغائية (كل شئ له غاية) أو أى مدخل شمولى مثل استخدام استراتيجية واعية مثلا.

يرتبط اسهام النساء -وفقا للمذهب الشيعى وسواء كان مواليا أو معارضاً- فى الثورة الاسلامية بمسيرة الاسلام فى ايران. ودون اللجوء إلى تحليل الجدل الخصب الذى دار فى ايران منذ بداية القرن (ح.ب ديجار، ١٩٨٢" م. فيشر، ١٩٨٠" آى. ريشار، ١٩٨٠ و ١٩٩١)، يمكن أن نؤكد ببساطة أن ممارسات المجاهدات الاسلاميات فى يومنا هذا، تستند ولو ضمنياً الى هذه التجربة التاريخية، دون سواها، وفقاً للمبدأ القديم القائل بأن التاريخ يعيد نفسه. والمقارنه مع تركيا يمكن أن تكون مفيدة فى نقاط عدة: العاصمة الرمزية والايديولوجية، النسيج الترابطى، الطقوس الدينية تختلف من بلد لآخر، دون الاشارة الى أن الاصلاحات «النسائية» التى جاء بها كمال اتاتورك استجابت لمطالب الأقليات التى لا نجدها بمثل هذا الحجم فى ايران (أقليات مسيحية مختلفة، مواطنون اعتنقوا الاسلام فى نهاية القرن التاسع عشر أو بداية القرن العشرين للافلات من عمليات الاضطهاد ومساوئ السياسة الاسلامية التى كان يتبعها عبد الحميد، أقلية يهودية، أقلية علوية) التى شكل بعضها على الأقل الأساس الإجتماعي لمسألة الميل الى الغرب، والتى تعد على أى حال جزءاً لا يتجزأ

من الذاكرة التاريخية لمنطقة الاناضول.

وبعبارة أدق، لا يمكن فهم التكتيكات الراهنة للنساء الاسلاميات الايرانيات، اذا فصلناها عن سلسلة الممارسات التى حدثت على الأقل فى العقود القليلة السابقة، على سبيل المثال منذ قيام الثورة الدستورية ١٩٠٦ - ١٩١١. وفى هذا الصدد، كانت المعارضة المطلقة أثناء نظام الحكم السابق وأثناء الثورة خادعة: فقد انضمت النساء الى العملية الثورية فى عام ١٩٧٩ والى المؤسسات الثورية على أساس تجربتهن فى العصرنة الشمولية وفى وجوب تحديد مكتسباتها، أيا كانت ازدواجية هذه المكتسبات. وهكذا نرى أن المعركة ضد نظام حكم أسرة بهلوى كانت تستهدف شخصاً بعينه وأعوانه الفاسدين، وليست مؤسسات الدولة. لذا ستعود النساء الاسلاميات الى المطالبة ببعض القوانين التي ألغاها النظام الجديد، بينما ستلاقى قوانين أخرى، سنتها الجمهورية الاسلامية، معارضة واحتجاجاً، للتذكرة بأنه لا تراجع فى وضع مكتسب: مثل القوانين الخاصة بعدم الاختلاط فى الجامعة ومنع النساء غير المتزوجات من السفر الى الخارج بمفردهن. فى هذا الاطار يمكن قراءة هذا الكتاب بوصفه اسهاماً فى التنقيب عن آثار الثورة الاسلامية.

والخطأ الشائع الثانى يتمثل في النظر الى ثورة عام ١٩٧٩ باعتبارها تمرد الأصالة والتقاليد على جهود العصرنة التى يقوم بها الشاه.وهكذا تعد الثورة عملية تكريس لنظام قديم، نظام سلعى: وخير شاهد على ذلك سياسة الثورة إزاء النساء (التى بدأت بفرض ارتداء الچادر، باعتباره الزى التقليدى). بيدأن هذا التفسير لا يلبث أن ينهار أمام الوقائع الحية. فمؤسسات الجمهورية الاسلامية ليست تقليدية، ويكفى فى هذا الصدد أن نشير الى لفظ الجمهورية فى حد ذاته. إن المذهب الشيعى، الذى يعد الدين الرسمى للدولة منذ فترة حديثة نسبياً، من عام ١٥٠١، لا يحدد نظاماً سياسياً معيناً، إلا الاسلام نفسه. من هذا المنظور، يصبح كل استقراء ثقافى للثورة مرفوضاً، كما أكد ديجار (١٩٨٢) وريشار (١٩٩١). فبين شيعية «نصر» الملكية ونقد الشيعية الصفوية كما جاء على لسان د. شريعتى، توجد مسافة لا يستهان بها تُركت للعوامل الاجتماعية. لأن ولاية الفقيه تعد نفسها من الاجتهادات الراديكالية التى كان الإمام الخمينى أول من أفتى بها، والتى يشك بعض المراقبين أنها ستستمر من بعده، كما أنها تعرضت لنقد عنيف من جانب عدد كبير من المؤمنين ورجال الدين.

واليوم أصبح مفهوم «التقليد» نفسه أو مفهوم الثقافة الشعبية، القريب منه، هو الأكثر عرضة للنقد في الواقع، و تعتبر ثنائية «الأصالة والمعاصرة» الزمن «بمثابة معبر»: «ستحتل كافه المجتمعات مكانها منه، بعضها في المقدمة والبعض في المؤخرة؛ والتقدم أصبح يعني الوصول الى حيث انطلق الاخرون، أى السير على خط محدد سلفاً، كما لو كان للتاريخ قدرة على التمييز» (سلمان، ١٩٨٢). بيدأن الثورة لم تكن أبدا ارتداداً عن هذا المحور الوهمي. وعلى غرار التفرعات الأخرى للحركات الاسلامية، اشتملت الثورة على عملية عكسية لاستحداث عصرنة أرادت أن تكون بالتأكيد على عكس النموذج الغربي، لكن يمكن القول أنها تميل الى اقتباسه بشكل مبتكر، كما جا في التحليلات التي أجراها فرانسوا بورجا عن المغرب (١٩٨٨) وأوليفييه، عن افغانستان (١٩٨٥). وعلى الأكثر، يمكن أن نرى في الثورة ما أسماه بالانديه (تقليدية المقاومة) أو حتى «شبه - تقليدية». و«في هذه الحالة، يصبح المالح التقليد مطلباً عن للتعبير عن الانشقاق على المسئولين العصرين» (١٩٦٧: ٢٠٤).

يعد النتاج التشريعي للثورة، على وجه الخصوص، وكذلك النظم الرمزية التى أرستها، مثالا جيداً على «التقاليد المبتكرة» «بوصفها» «مجموعة ممارسات - تستند بالطبع الى قواعد، صريحة أو غير صريحة، ذات طبيعة طقسية أو رمزية - تسعى الى ترسيخ بعض القيم ومعايير السلوك عن طريق التكرار، الأمر الذى يمثل اوتوماتيكياً استمرارية للماضى» (هوبسباوم ورانجر، ١٩٨٣ :١)

وقد توصل مؤرخو القوميات في أوربا القرن التاسع عشر، ومؤرخو الحركات الاستعمارية في الهند وافريقيا، الى أن هذا العمل الايديولوجي والثقافي لازم عند اقامة نطاق هيمة. وتعزز ايران ما بعد الثورة هذا التحليل، حيث تذكرنا بأن تحديد هذا النطاق لابد وأن يشمل جميع العناصر الاجتماعية. وفي هذا الصدد، سنرى أن دراسة الممارسات المتعلقة بالزى الاسلامى ستكون غنية بالدلالات، لأن الجدل في الغرب دار بوجه خاص حول التشادور، الذى يعد خير نموذج «للتقاليد المبتدعة».

وعند هذا الحد، لن يكون هناك مجال لإيضاح بحثنا أكثر من ذلك: حيث سندرس المساهمة الديناميكية للنساء في انتاج عصرنة ثورية من خلال ممارساتهن اليومية - وأساليب عملهن، على حد تعبير ميشيل دوسيرتو - مع التركيز على

«المعايير الايجابية» التى عملن على نشرها.

* * *

لقد حرصنا على التمييز خلال بحثنا بين صفتى مسلمة واسلامية وهو تمييز يجب التعامل معه بحذر، لأن هاتين الصفتين يجب فهمهما ومقارنتهما بعد نفى صفة التدرج عنهما، فهما لاتمثلان مرحلتين متتاليتين من الالتزام الاسلامى أو التاثير الثورى - فالمرأة المسلمةالتى وجدت حياتها تغيرت بشدة بعد الثورة، قد لا تصبح اسلامية. أما النساء الاسلاميات فهن يطالبن بأن يصبح الاسلام نمطاً لحياة اجتماعية خاصة، وبديلا يكون له أثره على الدائرتين الخاصة والعامة، وهن يتطلعن الى تواجد يمارسن من خلاله مسئولياتهن الاجتماعية كاملة. وهذه الرغبة تتسم بالالحاح الى حد اعتبار مطالبتهن بالتطبيق الاسلامى أمراً جديداً وتعبيراً عن انفصالهن عن ماضيهن.

وسيكون من المفيد أن نحلل بشكل مفصل المراحل التى تؤدى الى التوجه الاسلامى. ذكرت بعض المبحوثات أنهن عايشنه كانفصال راديكالى لاسيما وأنه ارتبط بالديناميكية الثورية. والأحاديث التي تصف هذا المعايشة يجب مقارنتها بتلك التى تبرر التوجه الاسلامى بسبب وجود أوجه تماثل شديدة. وقد وصفت إحدى المبحوثات هذا التوجه بأنه ميلاد جديد لها، كما يلعب الحلم دوراً أساسياً في هذا التحول: «كنت أتساءل منذ عدة أعوام عن الايمان، وبرغم اننى كنت أؤدى صلواتى بانتظام إلا اننى كنت مترددة بشأن ارتداء الحجاب ولم أعرف أين أجد النصيحة. وهكذا مررت بأوقات عصيبة، الى أن حلمت ذات ليلة بالسيدة فاطمة الزهراء تضع على رأسي الحجاب.فتقبلت فكرة الحجاب وارتديته منذ ذلك الحين». وتؤكد نساء أخريات على الدور الذى لعبه أحد المدرسين فى هذه الصدد أو كتاب معين (غالبا كتاب شريعتى «فاطمة هى فاطمة» أو إحدى الصديقات. أما الأب أو الزوج أو كبار رجال الدين فلم يكن لهم فيما يبدو الادور ثانوى، بل وهامشي.هذا التحول والتوجه الإسلامى ينطوى على ثلاث ديناميكيات مختلفة: مواجهة مع العالم الخارجي، رغبة فى تبادل الآراء والحوار، مطالبة بالتغيير الاجتماعى. بيدأن هذه الثلاثية يجب فهمها بشكل جيد. فالمواجهة لا تعنى استبعاد الحوار. هناك بالتأكيد سعى للتميز من جانب هؤلاء النساء الاسلاميات، وبالتالى نوع من المنافسة الدينية، لكن هذه لا تتحقق بشكل مباشر في المجتمع.

كذلك، وعلى عكس ما يحدث فى دول أخرى، لا يعد التبشير من الخصائص

المميزة لهذه الأوساط. قالت لى احدى المبحوثات، وهى شخصية شهيرة على الساحة السياسية، بدون أى مواربة: «أرجو أن تضعى شيئاً على رأسك عند عودتك الى اوروبا، لا يهم أن تكونى مقتنعة بالحجاب، لكنك سترفعين بذلك رأس وطنك». والخيار هنا - الذى يختلف عن خيار الاسلاميات اللاتى يعشن فى فرنسا - يقوم على عدم نبذ أحد واستبعاده من الجماعة؛ حيث لا يرد ذكر الممارسات الدينية الاجبارية لأن «حساب ذلك، كما قيل لى، عند الله وحده» ومع هذا يجب ألا نسارع باستنتاج أن المطالب الاسلامية تقوم أساساً على التسامح وتبادل الآراء. فالواقع، هنا أو فى الخارج، لا يخضع أبداً لمثل هذه القوالب المبسطة والملائكية.

وعلاوة على هذا، فإن للنساء الاسلاميات مواقف جماعية فى الميدان السياسى: تتراوح بين اللامبالاة والتوحد، كما أن جميع مراحل التساؤل والتردد إزاء نظام ما بعد الثورة تكون واردة. وعلى عكس المجاهدات الاسلاميات فى عدة دول أخرى، لا تتطرق النساء هنا - حتى أكثرهن تنظيماً - لمسألة الأشكال الممكنة للحكومة ومدى التطابق بين النظام القائم بالفعل والدولة الإسلامية: ويبدو أن أهم شئ عندهن هو وجودهن وأعمالهن اليومية

هذا الطابع اليومى هو الذى ستحدثنا عنه المبحوثات على مدى الصفحات التالية. وسنرى مواقفهن على التوالى من نظام الحكم السابق ومن التطورات المؤسسية فى الجمهورية الاسلامية (الفصل الأول) ثم تصور الانفصال الثورى (الفصل الثانى) تغير علاقتهن بالدين (الفصل الثالث)اعادة توصيف حياتهن الخاصة، وخاصة علاقاتهن الزوجية (الفصل الرابع)، اللجوء الى ارتداء الحجاب من أجل تغلغل أفضل فى الحياة العامة (الفصل الخامس) وأخيراً الانخراط فى هذه الحياة من أجل تحقيق تواجد اجتماعى مدروس (الفصل السادس).



الفصل الأول

النساء: بين الامبراطورية و الجمهورية

قبل الشروع فى تحليل الممارسات الفعلية ومطالب النساء الاسلاميات، قد يكون من الضرورى التوقف قليلا عند المناخ العام لهذه الأحداث.

ويمكن الانطلاق لوصف هذا المناخ على ثلاث مجموعات من المعطيات:

المجموعة الأولى تتألف من المراجع التى استند اليها كل من قمت بسؤالهن وهى تتعلق طبعاً بتحليل نظام حكم آل يهلوى وأسباب فشله كما تناولها هؤلاء النسوة. فضلاً عن أننى أردت التطرق الى تأثير هذه الفترة على عالم المرأة وابراز التناقضات التى ارتبطت بهذا التحديث الشمولى لايران فى الوقت ذاته.

والملمح الآخر فى هذا المناخ هو مدينة طهران الآن. فقد اخترنا الحديث عما أسميناه الجانب النسائى لطهران، أى المظاهر العملية والمباشرة لحياة المرأة الحضرية وللسياسة التى انتهجتها حكومة ما بعد الثورة ازاء النساء. وحاولنا أن يكون هذا الوصف تشخيصياً وليس تحليلياً. وتكمن أهميته، فيما ينطوى عليه من مؤشرات عن العلاقات اليومية والملموسة التى تربط النساء، فى الدائرة العامه، بالسلطة.

أما آخر مجموعة من المعطيات فتتعلق بالملامح المؤسسية لموقف الحكومة من النساء وتشمل بالطبع استعراض النواحى التعليمية والقانونية والتعبير الجماعى ووسائل الاعلام.

يهدف هذا التقسيم بالطبع الى سهولة العرض ولا يشير إلى اختيار أسلوب. فالظواهر الرسمية وغير الرسمية والخطب والممارسات المتناقضة أو المتوازنة ستستعصى على الفهم والتحليل مالم يوضع بعضها الى جانب البعض الآخر.

ميراث التحديث الشمولى لآل بهلوى

إن الحياة اليومية للنساء الإسلاميات فى إيران الحاضر والممارسات التى تنص ايديولوچيتهن لا يمكن فصلها عن المناخ الاجتماعى والسياسى والايديولوجى لفترة ما قبل الثورة. لذا سنحاول فى البداية طرح بعض التساؤلات حول التحولات التى طرأت

على المجتمع الايرانى اثناء خضوعه لمشروع التحديث الشمولى الذى فرضه نظام حكم أسرة بهلوى، مع التركيز على الاجراءات المتعلقة بالمرأة.

وهذا ليس بأى حال من الأحوال تقرير عن نظام حكم وليس سرداً لأسباب فشله؛ فقد تكفلت المطبوعات التي صدرت بعد الثورة بهذه المهمة ..انما يجدر فى رأينا وصف الاثار الملموسة لهذا التحديث الشمولى على المجتمع المدنى فى عجالة، وكيف أفرز عدداً من المتناقضات التى واجهت النساء بشكل خاص وكيف استطعن التعامل معها.

وينبغى هنا توخى الحذر، ليس لأن المسألة تتعلق بتحليل ارتجاعى فحسب، ولكن لعدم الخلط المتسرع بين العزلة والثورة. فمما لا شك فيه أن الثورة الاسلامية صاحبها انعزال سياسى جذرى في ايران،وظهرت فى الوقت ذاته طفرات اجتماعية وثقافية. على أى حال فإن الزمن وحده كفيل بتقييم هذا الحدث بشكل سليم.

(واذا كان فشل مشروع آل بهلوى يبدو جلياً، يبقى أن نتساءل عن أثر تلك الفترة على ايران الحاضر. فما هى قوة وعمق التغييرات التى طرأت على النساء فى مجتمع ما بعد الثورة؟ وهل ثمة استمرارية أو تعديل لبعض الديناميكيات الاجتماعية التى ظهرت فى فترة حكم آل بهلوى؟ من المؤكد أن الاجابة الشاملة على هذا السؤال غير ممكنة. وإن كان الجزء الثانى من عملنا سينصب على تقديم بعض المؤشرات التى ترد على هذه التساؤلات.

من المؤكد أن اعتماد الدولة الايرانية على العائدات البترولية مسألة أساسية لأنه منحها الوسيلة النوعية للاندماج فى السوق الدولية والقدرة على تكوين طبقات اجتماعية متضامنة مع مشروع آل بهلوى، عن طريق تحريك الأجور (فيبل ١٩٨٤: ٢١). وقد واكب هذا التحديث الاقتصادى المفروض من «أعلى» اعادة تشكيل للبنية الثقافية لكى تتلاءم مع خصوصية التاريخ الايرانى. لاتنبع هذه الايديولوجية وهذه الثقافة التى حاول نظام حكم بهلوى فرضها لتكريس شرعيته، من علاقات اجتماعية مباشرة ومواطن خيال، وانما من مكان يقع خارج نطاق المجتمع المدنى ليتم نشرها في هذا المجتمع نفسه بواسطة ما هو أصلا وسيلة للإكراه: الدولة. حيث تتجاوز الدولة فى الواقع المجتمع المدنى لأنها تعتزم اقامته على ثلاثة مبادئ هى: تمجيد ماضى ما قبل الاسلام، مشروع «الحضارة الكبرى» والتعاون مع الاسلام على أساس تطويعه(فقد عاد محمد رضا بهلوى الى الحكم بفضل مجموعة من رجال الدين،

وحاول السيطرة على المتدينين عن طريق اضفاء الصفة البيروقراطية على تنظيماتهم، كما أكد علاقته المباشرة والخارقة بالله).

يقول برهان غليون فى هذا الصدد «اعتبارا من تلك اللحظة، بدأ يفرض نفسه مفهوم جديد للثقافة وأهدافها واستراتيجيتها ودورها فى المجتمع - وأرادت هذه الثقافة الجديدة أن تصبح صورة من «الثقافات المتقدمة» فى الغرب، أى تكون علمية وموضوعية وايجابية ومنطقية وانتاجية ومتنامية .. وهذا المفهوم الجديد يضع الثقافة على حدود الايديولوجيا والدعاية ويجرها الى لعبة السلطة» (غليون ١٩٨١: ٣٩)

كان لهذا الكلام المحدد والمنمق انعكاساته الملموسة على الميدان الاجتماعى والمدن بصفة خاصة: حيث حدث تحول عميق فى البيئة الثقافية الحضرية، وظهرت أماكن مختلطة، وتعاظمت أهمية وسائل الاعلام، وتم تغيير التقويم. وأسهمت التغييرات الاقتصادية (ازدهار القطاع الثالث، تصميم العلامات التجارية، انتشار التعليم) فى تعميق هذا التأثير.

وبدا برنامج محمد رضا شاه أكثر تعقيداً وأكثر واقعية بدرجة ما من برنامج والده. فقد شن هذه الأخير فى عامى ١٩٣٥ - ١٩٣٦ حملة صارمة، مالم تكن عنيفة، لإجبار النساء على عدم ارتداء الحجاب على الملأ. وجاءت هذه الحملة بعد سبعة أعوام من محاولة أخرى لم تكن مجدية. حيث قامت زوجة الشاه بخلع الحجاب فى احتفال عام اقيم يوم ٢١ مارس ١٩٢٨ فى المسجد الكبير بمدينة «قم» لكن المجتهد (وهو رجل الدين الذى يتولى عادة عمليات التفسير) الذى كان حاضراً اعترض بشدة على هذا السلوك واحتجت الجماهير أيضا، مما دعا الجيش الى التدخل وألقى القبض على عدد من الأشخاص وتم جلد المجتهد وانتهت المحاولة بلا نتائج تذكر (جاروسيان ١٩٧٤: ٤١). وتم اعلان يوم ٧ يناير ١٩٣٧ «يوماً للمرأة»: واعتباراً من هذا التاريخ أصبح ارتداء الحجاب ممنوعاً فى الأماكن العامة (وفرضت قيود من نفس النوع على الرجال: حيث كان يتعين عليهم ارتداء الملابس الغربية واستبدال القبعة بالعمامة. وبعد عام واحد سمح للفتيات بالالتحاق بالجامعة.

وتعلق اليزسانا سريان مؤكدة «إن أسلوب رضا خان كان يميل الى القمع، أما ابنه فكان يستخدم القوة لكنه يفضل السياسات التكتيكية» (سناسريان ١٩٨٢: ٢٥). وفى الستينات لم يقتصر الأمر على كسر المعايير الاجتماعية التى رؤى انها متخلفة كشرط أساسى للتحديث الاجتماعى، وانما امتد ليشمل - بمهارة - تعديل الضوابط

الثقافية والاقتصادية والتشريعية على أمل أن يكون لها تأثير ريادى مهم.

وتجدر الإشارة الى أن هذه الاصلاحات لم ترتبط بتقدير عصرى أو ليبرالى للنساء. فقد صرح الشاه فى حديث أدلى به «لأوريانا فالاتشى» فى أكتوبر ١٩٧٣ قائلا إن «أحداً لا يستطيع التأثير علىّ، فما بالك لو كانت إمرأة. المرأة تكون مهمة فى حياة الرجل فقط بقدر جمالها وجاذبيتها.. ربما تكون المرأة مساوية للرجل أمام القانون لكن اعذرينى لو قلت أنها لا تدانيه فى القدرات» (سناسريان ١٩٨٢).

كانت هذه الاصلاحات فى الأساس أحد المظاهر الضرورية للنظام لكى يكسب تعاطف الدول الغربية معه. فقد لعبت المنظمات الدولية مثل منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو) دوراً مهما فيما بعد- من الناحية النظرية على الأقل - فى مشروعات التنمية. وجاء تصريح «رينيه ما هو» الذى أكد فيه «أن أى تقدم بشرى حقيقى لا يمكن أن يتم بدون الارتقاء بالمرأة» ليلفت نظر المسئولين الايرانيين الى مكانه المرأة فى عملية التنمية. وكانت الرغبة الملحة فى تنظيم الأسرة وخفض معدلات المواليد وحالات الطلاق وادماج المرأة فى القاعدة الاجتماعية لنظام الحكم من الدوافع الرئيسية التى جعلت السلطات تتخذ تدابير «نسائية» مهمة.

وتوخياً لوضوح البحث سنكتفى بتناول الجوانب التالية:

التغييرات القانونية، التعليم، دخول ميادين العمل، ووسائل الاعلام.

الاجراءات القانونية

تمثل أول اجراء قانونى اتخذته الحكومة فى منح المرأة حق التصويت والانتخاب، فى ٢٧ فبراير ١٩٦٣. ويندرج هذا الاجراء ضمن النقاط الست لما سيطلق عليها الثورة البيضاء. ويقول جاروسيان (١٩٧٤: ٩٧) يبدو أن بطاقات التصويت الخاصة بالنساء كان يتم جمعها فى لجان خاصة وفرزها على حدة فى الانتخابات اللاحقة. وتجدر الاشارة الى هذا الموضوع أثير عدة مرات فى عام ١٩١١ ثم عام ١٩٥٢ أثناء الاحتفال بالعيد الخامس والأربعين للثورة الدستورية، لكن المشروع كان يجهض فى كل مرة بسبب معارضة رجال الدين (نشأت ١٩٨٣). وترجع موافقة الشاه على مثل هذا الاجراء، بعد صعوبات مماثلة لما حدث فى الماضى، الى اعتبارات داخلية أكثر من العوامل الدولية (موقف الحكومة الأمريكية). ولانتقاد هذا الاجراء، ساقت المعارضة حججاً «دينية» وسياسية من نوع: ماذا يعنى حق التصويت فى نظام حكم دكتاتورى

يتلاعب فى نتائج الانتخابات؟

وفى عام ١٩٦٦ تكونت منظمة نساء ايران التى شملت جميع الجمعية النسائية التى ظهر معظمها في الخمسينات لكى تحل محل الهيئة المركزية التى كانت قائمة فى ذلك الحين وهى «المجلس الأعلى». وفى عام ١٩٧٧ وصل عدد أعضاء منظمة نساء ايران الى ٧٠ ألف سيدة (معظمهن من المنتميات الى الجمعيات التابعة للمنظمة)، وأكثر من ٤٠٠ قسم. وكانت المنظمة تضم أساساً زوجات الموظفين وزوجات البورجوازيين المتفرنجين الباحثات عن وضع اجتماعى أفضل. وتركزت أنشطة المنظمة (سنا سريان ١٩٨٢ وفيشر ١٩٧٨: ١٩١) أساساً فى انشاء دور الحضانة وفتح معاهد لتعليم الحياكة ومحو الأمية وتأسيس مدرسة للاخصائيات الاجتماعيات فى فارامان عام ١٩٦٩، ونشر دراسات حول وضع النساء وحقوقهن -سواء التى حصلن عليها أو يتطلعن اليها - بين نساء الطبقات المتواضعة. وبرغم حدوث تطور جزئ فى هذا المجال فى السبعينات، فان بعض المشروعات الكبرى والأساسية لم تر النور الا بقدر ضئيل.

ويرجع فشل هذه المنظمة، فى رأى اليزسنا ساريان، الى ثلاثة عوامل: الاعتماد المطلق على الحكومة والتوحد معها ،و وجود شبكة من المرشدات التابعات لجهاز المخابرات الايرانى «السافاك» داخل المنظمة، الجمود الذى اتسمت به المنظمة لحساب دورها الأساس وهو ابراز مجموعة من صفوة النساء المحليات المواليات للحكومة، وأخيراً التناقض بين الخطب النسائية شديدة اللهجة فى التجمعات الدولية والمطالب المتراخية فى الداخل مما نفر المثقفات المتحمسات للحركة النسائية. ويسوق «باجلى» تفسيراً آخر يكمل ما أوردته «سنا سريان» حيث يقول إن: الحكومة التى أدركت حجم الغليان الشعبى بعد مظاهرات عام ١٩٦٣ أرادت بهذه الطريقة الحد من مصادر التوتر (باجلى ١٩٧١: ٥٤).

وفى عام ١٩٦٧ تم التصديق على قانون حماية الأسرة الذى عدل فى عام ١٩٧٥ وفرض شروطاً لتعدد الزوجات (من بينها موافقة الزوجة مسبقا)، وسمح للمرأة بطلب الطلاق وأعطى للمحكمة حق البت فى حضانة الأطفال وجعل الحد الأدنى لسن الزواج ١٨ عاماً للرجل، ١٥ عاماً للمرأة).

كما اتخذت اجراءات أخرى للحد من التفرقة بين الجنسين فى بعض ميادين العمل، حيث سمح للمرأة بتولى المناصب القضائية ودخول الجيش والشرطة.

يمكن أن نلاحظ، فى ختام هذا الاستعراض السريع، أن هذه القوانين لم تعنَ إلا بقطاعات من النساء محدودة للغاية وهى القطاعات التى نشأت عن أساليب التطوير التى بدأ تطبيقها فى عام ١٩٥٥ واتساع أجهزة الدولة. وخير مثال على ذلك أن الاعلانات الخاصة بالحقوق الجديدة والقيم الجديدة (أطفال أقل من أجل حياة أفضل) لم تكن موجودة فى الغالب الا داخل الادارات الحكومية.

التعليم وتطوير أحوال العاملات

استضافت طهران فى عام ١٩٦٤ المؤتمر الدولى الأول لمكافحة الأمية الذى عقد تحت إشراف الأمم المتحدة (فايسينجر ١٩٧٣). وصرحت أشرف بهلوى الشقيقة التوأم لشاه ايران فى حديث أدلت به لمجلة «لوكورييه دو لونسكو» ونشر فى عام ١٩٦٨ أن مكافحة الأمية أصبحت بعد هذا المؤتمر من الاهتمامات الرئيسية لنظام الحكم. حيث تم تشكيل لجنة وطنية لمحو الأمية. وحول دور هذه اللجنة أوضحت أشرف بهلوى فى نفس الحديث قائلة: «إن ما يفعله (تقصد الشاه) لابد وأن يسبقه قدر من التردد، لأن تقاليدنا الثقافية قوية وهى لا تشجع على الانفتاح على العصر الحديث».

إن «صمد بهرنكى» (١٩٣٩ - ١٩٦٨) وهومعلم وخبير تربوى وكاتب، عاش فى اذربيجان وكان أحد المثقفين اللامعين فى الستينات فى ايران، وعلاوة على كتبه الأدبية ترك عدداً من الأعمال النقدية عن التعليم -قد لاحظ (أى بهرنكى) بهرنكى تأثير الخبراء الأمريكيين فى عملية تأهيل المعلمين الايرانيين، وقدر نسبة النصوص المترجمة عن الأمريكية والمستخدمة في عملية التأهيل هذه بحوالى ٩٠٪. وأشار الى أن هذه النصوص لا تتلاءم مع الوضع اللغوى والثقافى في ايران، بل انها تؤدى الى نسيان واحتقار الثقافات الشعبية التى يجب أن تلعب دوراً ديناميكيا فى تعلم اللغة الأم- اللغة الفارسية (هانسون ١٩٨٣، بهرنكى).وفى مقابل عملية محو الأمية المفروضة من «فوق» تحدث بهرنكى عن حل عملى وواقعى «ياتى من تحت» ويقع على طرف النقيض من العملية التى وضعها تكنوقراطيون دوليون استناداً الى قيم وأمثلة غربية، وتوصف غالباً بأنها «تثقيف علمى».

بدأت هذه السياسة تؤتى ثمارها شيئا فشيئ.

ونعود مرة أخرى الى كتاب سنا ساريان (١٩٨٢: ١٠٧) حيث تقول «فى عام ١٩٥٩ كانت نسبة الفتيات المتعلمات ممن تجاوزت أعمارهن السابعة لا تزيد عن ٨٪، وفى عام ١٩٦٦ أصبحت هذه النسبة ١٨٪، وفى عام ١٩٧١ كانت بالكاد أدنى من

٢٦٪ وفى عام ١٩٧١ كان أكثر من ٤٠٪ من نساء المدن متعلمات، وفى الريف لن تتجاوز نسبة القادرات على القراءة والكتابة ٩٪.

وكان من المنتظر أن يؤدى تأسيس القسم النسائى فى «جيش المعرفة» الى اعطاء دفعة جديدة فى عام ١٩٦٨ للبرامج الريفية وابعاد شبح الأمية بيد أن الواقع جاء غير ذلك، بسبب عيوب فى أداء جيش المعرفة هذا من ناحية والرهانات المختلفة التى فرضها تعليم المرأة فى الأوساط الريفية مع هجرة الرجال من الريف (ميرانى ١٩٨٣:٨٢). وفى عام ١٩٧٨ كان ما يقرب من ٦٠٪ من الايرانيين أميين ومعظم هذه النسبة من النساء.

وتأثرت الجامعة بدورها شيئا فشيئا: فبعد أن كانت نسبة الحضور من الطالبات فى عام ١٩٧٠ لا تتجاوز ٢٠٪، ارتفعت فى عام ١٩٧٥ الى ٢٩٪ وبلغت ٣٨٪ فى عام ١٩٧٨. وكان ما يقرب من نصف الدارسين الايرانيين فى الخارج (٥٠ ألف طالب) من النساء. وكان أغلب الملتحقين بمعاهد اعداد المعلمين فى تلك الفترة من الطالبات.

بيد أنه سيكون من الخطأ الربط بين هذا النمو فى معدلات التعلم والتغير أو إعادة النظر المفروضة فى القيم الثقافية فى المجتمع الطلابى. من المؤكد أن التعليم أحدث بعض التغييرات فى نمط الاستهلاك الثقافى، لكن ذلك لم يؤد بأى حال من الأحوال، كما سنثبت فيما بعد، الى تبنى العصرنة التى فرضها الشاه.

وقد واكب التحول الذى طرأ على البيئة الاجتماعية تحولاً آخر فى أنماط الادماج الاقتصادى لمختلف العوامل الاجتماعية مع هذه البيئة. فقد أدى تطبيق اقتصاد الايرادات والثورة البيضاء الى انقلاب فى الهيكل الوظيفى.

واذا أردنا إيجاز هذه الطفرة فى بضع كلمات سيتعين الحديث عن ازدهار القطاع الثالث (راد سرشت ١٩٧٦)، وهو ظاهرة مميزة لشكل من أشكال التنمية كان سائداً فى الستينات والسبعينات، تم تطبيقه، بخصوصية معينة فى ايران. وقد أصبح هذا القطاع نسائياً الى حد كبير: بمعنى أن ما يقرب من نصف النساء العاملات فى المناطق الحضرية كن يعملن فيه عام ١٩٧٦. وهن فى الغالب نساء حاصلات على ما يعادل الثانوية العامة. وابتداء من الستينات لم يعد الالتحاق بالعمل الحكومى ممكنا إلا بعد إتمام دورة تدريبية عسكرية. وكانت هذه الدورة تستغرق عامين بالنسبة للنساء حيث

يتلقينها فى جيش المعرفة أو جيش الصحة اللذين ظهرا مع الثورة البيضاء. وخلال هذه الدورات كان يتم التركيز على ترسيخ بعض المثل التى تعلى من شأن الوطن والأمة والدولة وهى معتقدات تهدف الى تخفيف الانتماء الى الأسرة ، لصالح الارتباط بمنهج الدولة وقيمها. وهى استراتيجية كانت تتسم فى الواقع بالشمولية حيث بيّن «مرتضى كبتى» فى تحقيق أجراه عن التلفزيون فى عام ١٩٧٠« كيف يعمل هذا الجهاز، الذى ينظر اليه ٨٠٪ من الشعب باعتباره وسيلة ترفيه، على تحويل الانتماء الأسرى الى انتماء للمجتمع ككل. »

بيد أن ظهور هذه الطبقات الجديدة من النساء العاملات لم يكن سوى ترجمة اقتصادية للانجذاب نحو الغرب. فهو يجسد ويكرس علاقات اجتماعية وقيم ومعايير جديدة أصبحت هذه الطبقات تروج لها فى المجتمع الايرانى. وقد بلغ التقليد فى هذه الأوساط، وخاصة بين النساء، أبعاداً مذهلة. وقد يبدو هذا التقدم الحقيقى والوحيد متعارضاً - للوهلة الأولى - مع حالة الضيق الناتجة عن غياب أى تدريب يعلى من شأن صاحبه ويحظى بتقدير المجتمع وعن الازدواجية الثقافية شديدة التناقض، ثم فيما بعد عن العيوب الذاتية لاقتصاد الايرادات(تضخم، مضاربة، انخفاض مستوى المعيشة. .الخ).

يبقى سؤال أساس يتعلق بالتقدير السليم لطبيعة وحجم وشدة هذه التغييرات الثقافية. وعلى غرار التحقيق الذى أجراه «مرتضى كبتى» عن تأثير التليفزيون، يمكننا القول أن الضغوط الاجتماعية ستكون واردة طالما ظل العمل، أو بالأحرى «العمل بأجر»، يعصف - كما يفعل التلفيزيون لدى «كبتى» - بالقيم الأسرية،دون أن يكون قادراً على أن يحل محلها قيما اجتماعية جديدة لها نفس المصداقية ويؤهل الناس لقبول ظروف معيشية جديدة. وقد أثبتت بعض التحقيقات الطابع النسبى لاهتزاز القيم الأسرية التقليدية:حيث لحق التغيير بمعايير معينة فقط(كبتى ١٩٧٥، جوليك ١٩٧٨). ومن ثم، كما كتبت «إليز سنا سريان» «برغم التعليم، لم تتطور القيم التقليدية للنساء بشكل جذرى، ولم يتبدل قط موقف المرأة من الزواج والأمومة والعمل أيا كان مستواها التعليمى،وظلت الطالبات يشعرن بالدونية وتعتقدن أن قدرات الرجل أكبر منهن بشكل ملحوظ (سناسريان ١٩٨٢: ١٠٨).

وسائل الاعلام

لعبت عناصر أخرى -أقل مؤسسية- دوراً مهما أيضا - وإن كان بصورة غير مباشرة - فى مشروع العصرنة الذى تبنته أسرة بهلوى- وكتب أمين بنانى فى هذا الصدد: ان تزامن ظهور الراديو الترانزستور وامكانية التأثير الجماعى للتليفزيون مع دعاوى الحكومة المستمرة بأنها تجري عمليه تغيير اجتماعي، لم يكن قط من قبيل المصادفة(بنانى ١٩٧١: ٣٢٤) وفى هذا السياق بدأ يظهر بوضوح التناقض الموجود فى مشروع العصرنة، ومن ثم فشله. ولتعزيز هذا الرأى سنورد وصفاً تبسيطيا لمضمون الصحافة النسائية الأكثر إنتشار او ندلل ببعض برامج التليفزيون.

مايلى تم اقتباسه من مجلتين نسائيتين متخصصتين هما:زن روز (نساء اليوم) التى بلغ حجم توزيعها حينذاك ٨٠ ألف نسخة إسبوعياً وكانت أكثر المجلات الأسبوعية أهمية وشعبية ،و اطلاعات بانوان (أخبار السيدات) وهى مجلة أسبوعية كانت توزع ٣٠ ألف نسخة (بنانى ١٩٧١: ٣٣٧،٣٣٣)

حققت هاتان المجلتان انتشاراً واسعاً فى الأوساط الحضرية وأيضا خارج المدن. ففى أعقاب اجراءات ١٩٦٣ تفوقت الدوريات على الصحف اليومية فى النجاح الكبير الذى حققته سواء من حيث موضوعاتها أو انتشارها.

وكان من الواضح أن هذه المجلات متطابقة تقريباً فى محتوياتها الغربية «فهى عصرية وتدعو لمسايرة العصر» وأبوابها متشابهة الى حد كبير مثل: العناية بالجسم والملابس والموضة (الغربية)، وبريد القلب - يقول رولان بارت إن القلب عضو نسائى (بارت ١٩٥٧: ١٢٥) و طرق الغواية التى تشمل اجتناب زميل الدراسة أو العمل أو الجار أو الزوج أو الحبيب. ولم تكن هذه المجلات تحجب عن قارئاتها أى وسيلة للتخسيس أو طريقة لإبعاد امرأة منافسة. وكانت للحب صورة شائعة في المجلات الغربية فهو عاطفة تنشأ باختيار شخصين منفردين، بمعزل عن أى سياق اجتماعى أو فى إطار علاقات أسطورية، وهو حب يؤدى حتماً الى أن تصبح المرأة زوجة جذابة.

ومع ذلك كانت قراءة هذه المجلات تضع النساء فى تناقض ليس له مخرج. فهى من ناحية تشيد بأسلوب الحياة العصرى وتحتفى به وان كان غالباً أشبه بالإلحاد. ومن ناحية أخرى لا تكف صفحات النصائح العملية عن الإشارة الى القيم الأسرية المتوارثة التى يبددها فى غفلة من الزمن التغيير الاجتماعى المنفلت، وكانت الحركات النسائية

الغربية وكفاح المرأة فى الغرب من ضحايا هذا التناقض: فقد كانت المرأة الغربية غير المتزوجة والمستقلة توصف بأنها مهجورة وبائسة، أما المرأة العاملة فكانت توصف بأنها محبطة ومنهكة، والحرية الجنسية تؤدى الى قصص غريبة، لا يصدقها عقل.

كان «مراد الكهربائى» أول مسلسل تليفزيون ايرانى يذاع أسبوعيا لمدة عام تقريباً فى عام ١٩٧٣ - ١٩٧٤. وحقق نجاحاً هائلا، الى حد أنه حل مشاكل الاختناق المرورى فى طهران اثناء اذاعته بعد الثامنة مساء، ونجح فى أن يجعل الشبان والشيوخ، التقليديين والعصريين يلتقون حول هذا الصندوق العجيب الذى هو التليفزيون. و«مراد» هذا مزارع ترك قريته قاصداً طهران للعمل حيث احترف بيع أجهزة الراديو. وكانت هذه الشخصية تذكر المشاهدين دوما بالأرض المهجورة، وسذاجة الفلاح وطيبته فى مقابل حياة الحضر العدائية ، وأن وجوده فى المدينة شئ عابر وكذلك عزلته. وكان هذا المسلسل يناقض الرأى السائد حينذاك على نطاق واسع والذى يصور المدينة بأنها الجنة التى يحلم بها أهل الريف ويشكل الرحيل إليها غاية مرادهم (ومن هنا جاءت تسمية مراد) ويقيم «مراد» الكهربائى علاقة مع عائلة من طهران تنتمى الى الطبقة المتوسطة «نصف عصرية» (فالأم لا ترتدى الحجاب والبنات يضعن المساحيق ويخرجن) «ونصف تقليدية» (فقد أنجب الأب والأم سبعة أطفال لكى يرزقان بالولد المنشود، أما أصغر البنات «محبوبة» فهي نموذج للفتاة الايرانية التقليدية).

وعلى مدى ما يقرب من عام، ظل الايرانيون يعايشون مغامرات «مراد» و«محبوبة» المفعمة بالنقاء والرومانسية والمواقف والكلمات التقليدية التى تخالف في كل لحظة السعى «العصرى»، الفردى والغربى، وراء الحب والرفيق. وقد توحد المشاهدون مع هذه الشخوص التي أصبحت نادرة فى هذا الزمان. فماذا كانت ملامح العصرية فى هذا المسلسل؟ ظهرت الملابس المنزلية وبعض مظاهر الفخامة من قبيل الممارسات الجديدة. بينما احتلت التقاليد بقية المساحة: وتمثلت فى اهتمامات الأم (تزويج البنات بشرط أن تسبق الأخت الكبرى شقيقاتها الأصغر منها) ولغة الحوار فى المشاهد الرئيسية والمشاعر الحقيقية والعميقة.

رد فعل مجتمع المدينة

مما لا شك فيه أن كلمتى الأصالة والمعاصرة المتعارضتين، مثل عدد كبير من الثنائيات المتناقضة، لم تستطع نمط التعبير عن تلك العملية المركبة. حيث أن الأصالة والمعاصرة ليسا قطبين متجانسين يمكن وضعهما فى الواقع على طرفى النقيض. لذا سنستخدم هذه المصطلحات هنا بمعناها الوصفى وليس التحليلى. فقد أدت العصرنة الشمولية فى عهد الشاه الى ظهور تيارين شديدي الاختلاف فى المجتمع الحضرى الايرانى، وخاصة على صعيد الحياة اليومية. فمن ناحية ظهر تيار «عصرى» استطاع أن يثبت أقدامه فى مواجهة التيار «التقليدى» مما جعله يكتسب بعض الشرعية، ومن ناحية أخرى أصبح التيار التقليدى مهدداً بعض الشئ وإن ظل منطقة الداخلى قوياً. وبينما أصبحت الدائرة العامة هى المجال المتميز للتطبيق العصرى، ظلت الدائرة الخاصة محكومة الى حد كبير بالتيار التقليدى، المستند الى رؤية مترابطة لأوضاع الرجل والمرأة فى الأسرة وفى المجتمع، والمشدود الى الدين.

وقد استطاعت الأصالة أن تصمد فى مواجهة المعاصرة، بسبب تماسكها الداخلى وديناميكيتها، اللذين أسئ تقديرهما؛ لكن فى حالة ايران ثمة عامل آخر - كما أشرنا من قبل - هو عجز المعاصرة عن التكيف مع الواقع العميق لهذا المجتمع.

ومع ذلك يجب أن يتساءل المرء عن جاذبية هذه المعاصرة التى ظلت قائمة لما يقرب من عقدين. واذا كان لهذه المعاصرة من ديناميكية، فانها لم تتمثل فى حلول للأزمات بقدر ما تمثلت فى الهيكل الذى وضعته للتركيبة الاجتماعية وقدرتها على الفعل: حيث كان يتعين على المرء أن يكون عصرياً لكى يعيش.

والحديث عن فشل محاولة العصرنه الشمولية هذه هو نتيجة لتحليل ارتجاعى سهل جداً وأيضا هش جداً. ومع ذلك ينبغي أن نشير هنا الى أن ازدواجية الأصالة والمعاصرة فى الحياة اليومية كما ورد وصفها فى الفقرة الخاصة بوسائل الاعلام، تجاوزت الى حد بعيد المستوى السيكولوچى والأخلاقى وشملت حقائق وممارسات ملموسة أثرت على محيطها المباشر.

وقد ظهرت صعوبة استيعاب المعطيات العصرية بالنسبة للطبقات الاجتماعية ذات الدخول المتواضعة. لكن الهيكل التقليدى فرض مشاكل أخرى استعصت تماماً على الحل. فقد أدى استخدام المائدة بدلاً من المفرش عند تقديم الطعام الى صعوبات جمة: حيث أن طاولة الطعام التى تسع اثنى عشر مقعداً لم تكن تكفى عادة اللقاءات العائلية التى تضم غالباً عدداً أكبر بكثير، وكان من الصعب تصور كبار السن -

الذين لا يتقبلون التقاليد الجديدة - وقد تأقلموا مع هذا الوضع الغريب؟ والأمثلة المشابهة جد كثيرة. فقد رأينا أن الارتباط الكامل بمعطيات العصر كانت يستلزم انفصالا شديداً عن سلوكيات تحظى بتقدير اجتماعى كبير.

وبدا ، بشكل ما ، أن مسايرة العصر تسمح للبعض باظهار نزعاتهم الى الاستقلال (والانفرادية). ويعد النسق الاقتصادى الجديد خير مثال على ذلك: فالعمل مقابل أجر فى ادارة حكومية أو مصنع ينتزع الفرد من اطاره التقليدى أو الطائفى ويجعله منفردا إزاء الدولة.

وقد أضرت الانفرادية الناجمة عن هذا الابتعاد عن الشبكات الاقتصادية التقليدية، والتى كانت قائمة علي التجارة والمضاربات، بالقوة الاقتصادية للجيل القديم وكلمة « كاسب» كانت مقصورة قبل الثورة على غير الموظفين وكانت تقلل من شأن من يتصف بها. وشتان ما بين هذه الكلمة وكلمة تاجر التى كانت تطلق على كبار التجار فى البازار. و كاسب هذه كانت تطلق على الشخص الذى يكسب قوته بجهده الشخص مثل سائق الأجرة أو بائع الخضر أو الأقمشة أو ميكانيكى السيارات... وخلال فترة حكم آل بهلوى كانت الأمهات يفاخرن بأن زوج الابنة موظف من ذوى الياقات البيضاء أو الكرافت أكثر من سعادتهن بعريس خياط أو تاجر أحذية. وقد اقترن هذا التهميش لقدرة الجيل القديم الاقتصادية برفض لخبراتهم، وهو رفض أوجده التعليم الحديث وجعله ممكنا. وهكذا فقد الجيل القديم قدرته على فرض قراراته وسلطاته، وتراجعت أهميته تدريجياً وسط مشاغل الشباب.

كانت أماكن النزهة «العصرية» مثل الحدائق ودور السينما والمطاعم أو الجبال المحيطة بالمدينة لا تجتذب كبار السن. وظلت دور السينما ، على سبيل المثال، حتى نهاية حكم آل بهلوى، مكاناً لتجمع الشباب لاترتاده العائلات. مع أن المسئولين الايرانيين لجأوا ، عند افتتاح دور العرض السينمائى الأولى، الى تقديم أفلام عن مكة لعل رؤية مناسك الحج تقلل من المعارضة وتحد من معاداة رجال الدين والأوساط التقليدية. بيدأن نجاح هذه الطريقة كان متفاوتاً.

كما أسهم قيام شبكات جديدة من العلاقات الفردية فى ضياع نفوذ كبار السن وتأثيرهم، بعد انخفاض قدراتهم الاقتصادية. وكان من ابرز مظاهر هذه الشبكات الاحتفالات «العصرية». مثل الحفلات التى يتولى كل واحد من المدعوين إحضار بعض المأكولات أو المشروبات اللازمة لها ، وحفلات أعياد الميلاد التى لم يكن يدعى

لها أفراد العائلة الكبيرة (حتى الأجداد). وكان اختيار المدعوين يشمل بالتأكيد أبناء وبنات الأعمام، ممن يعتنقون نفس الأفكار العصرية. فاذا حضر أحد الأقارب، من كبار السن، يتخذ الحفل طابعاً تقليدياً، مما يبعث الأسف فى نفوس الشباب المجتمعين. وكانت هذه الحفلات تسمح بقدر من الاختلاط غير الوارد فى القيم التقليدية الايرانية إلا بشكل هامشى. وعلى أى حال فقد كان الشباب مدركين غالباً انهم يخرجون على آدابَ آبائهم، الى حد أنهم كانوا يخفون عن أسرهم حضورهم لمثل هذه الحفلات. وهذا السلوك لا يرجع فقط الى معاداة العائلة لمثل هذه التجمعات وإنما الى شعور بالذنب ناتج عن افتقار مثل هذه الأنشطة الى الشرعية. وهو شعور سئ الى حد أن المتزوجين حديثاً كانوا يقاطعون مثل هذة التجمعات ويفضلون عليها التواجد وسط نظرائهم من الشباب حديثى الزواج فى إطار العائلة الكبيرة. ومع ذلك، فإن هواة هذه الأماكن سرعان ما كانوا يتحايلون على هذا الشعور بالذنب، بدعوى أن الارتباط الظاهرى بالمعاصرة يلقى تقديراً على الصعيد العام.

ويبدو اننا وضعنا أيدينا، من خلال عملية التحليل هذه - شديدة التبسيط ربما - على عملية الدمج والفصل التى خضع لها المجتمع الايرانى حينذاك: فقد اندمج من الناحيتين التكنولوچية والاقتصادية فى السوق الدولية، وانفصل عنها من الناحية الثقافية .وبدا أن عملية الاستقطاب الى النماذج الغربية يمكن أن تستمر طالما ظلت هياكلها قائمة. بيد أن الواقع جاء مخالفاً لذلك. وإذن، يمكننا استنتاج بعض أسباب هذه الفشل فيما يتعلق بالنساء، وهى أسباب تحيلنا الى البعد الشامل فى المجتمع الايرانى:

- عدم الاهتمام الكافى بأساليب ادماج المرأة في المجتمع، والضغوط التى يمارسها المجتمع عليهن، الى جانب قدرة الثقافة الشعبية على طرح حلول ديناميكية بعيداً عن نظام حكم آل بهلوى، مثل «تقبل» عمل المرأة مع رفض استقلال النساء.

- فشل النسق التعليمى الذى وضعه النظام الحاكم، بسبب مساندته للأنماط التقليدية الخاصة بالمرأة فى نصوص الكتب التعليمية وصورها، علاوة على أسلوب التدريس القائم على الحفظ والذى لم يكن يتيح أى مساحة نقدية للمعلومات التى يتم استيعابها. وفى هذه الظروف، يصبح توسيع الأفق الفكرى مسألة شديدة الصعوبة. (خسرو خاور، ١٩٧٧).

- غياب حملات توعية المرأة. واذا كانت جميع الاصلاحات تأتى من الدولة، فلم

تكن هناك أي حركات لتنقلها الى داخل المجتمع. فقلة من النساء هن اللاتى عرفن بقانون حماية الأسرة. والكثيرات، منهن طالبات، كن يجهلن أن الأجهاض أصبح مباحاً منذ عام ١٩٧٧ (سنا ساريان ١٩٨٢: ١١٠)

ويرجع ذلك، جزئياً، الى غموض أساسى فى مشروع بهلوى:

فقد أراد مسايرة العصر والتغيير؛ مع المحافظة فى الوقت نفسه على نظام شديد التحفظ بل وتعزيزه ونشره، برغم أن هذا النظام يقوم على الكبت وعدم المساواة ويضع العنصر الرئيسى في أى تغيير: وهو «الشعب» خارج اللعبة.

وضع المرأة فى طهران (١٩٧٩ - ١٩٨٧)

اعتباراً من عام ١٩٧٩، خضع الإتجاه الى إضفاء الصبغة الاسلامية على المجتمع الحضرى لعدة تغييرات ملحوظة سواء فى مفهومه أو تطبيقه. فقد شهدنا فشل بعض المشروعات و استمرار بعض أساليب العمل الحكومى فى فترة ما بعد الثورة. لكن تناول مثل هذه الأمور كان يستند دائما إلى مطلب واحد: «مراعاة المعايير والشعائر الاسلامية».

وكان هذا التعبير الفضفاض يشمل حقائق مختلفة ومرتبطة بسير الأحداث بعد الثورة. ومع ذلك، ثمة فترتان يمكن تمييزهما بوضوح فى مشروع «الأسلمة» الذى بدأ تطبيقة منذ تولى أنصار المشروع الاسلامى لمقاليد السلطة: الفترة الأولى من عام ١٩٧٩ الى عام ١٩٨١ والثانية من ١٩٨١ الى ١٩٨٧ (وهى الفترة التى انتهى فيها بحثنا). لا يوجد انفصال بالمعنى الحقيقى للكلمة بين هاتين الفترتين، بيد أن الثانية كانت أكثر تنظيماً وتنسيقا وتماسكاً ومنطقية. وجاء هذا التحول نتيجة لحدثين كبيرين: اندلاع الحرب من جهة العراق فى سبتمبر ١٩٨٠، وهروب بنى صدر وبعض كوادر الحكم من مجاهدى شعب فى يونيه ١٩٨١.

لن نتوقف كثيراً عند هذه الأحداث برغم أهميتها فى تاريخ الثورة الاسلامية، لأننا نريد وصف التطبيقات الملموسة لسياسة الحكومة فيما يخص المرأة.

يمكن الانطلاق فى التحليل من التركيز على الجوانب غير الشكلية والمؤسسية. لكن، كما سنثبت، فان عملية اضفاء الطابع الاسلامى كانت بطيئة ومتفاوته وغير مخططة. ونجدها تجسيدا لما كتبه «ت. ستوكبول» إذ يقول: ان أحد الملامح الهامة للحكم فى أى دولة هو «عدم المساواة» بين المجالات التى يمارس فيها هذا الحكم.

والنتيجة الأكثر وضوحاً، لأى اصلاح يأتى من فوق أو ثورة،تظهر فى التحولات المختلفة التى تطرأ على القطاعين الاجتماعى والسياسى (١٩٨٥: ١٧- ١٨)

كانت عملية اضفاء الطابع الاسلامى تتم وفقا لتدرج يحدده مدى القرب من السلطة أو درجة الاعتماد على الحكومة الاسلامية أو الخضوع لها. ويشمل التفاوت أيضا المجالات التى خضعت لهذه العملية. فقد تم التصويت على قانون القصاص فى صيف عام ١٩٨٢(تير ١٣٦١)،ولم يعد بإمكان النساء تولى مناصب القضاء ابتداء من فبراير ١٩٧٩ (١٢ اسفنه ١٣٥٧)وأصبح ارتداء الحجاب اجباريا فى الأماكن الرسمية فى عام ١٩٨٠، لكن ارتداءه كان قد انتشر فى الواقع قبل هذا التاريخ بعام.

واليوم أصبحت طهران مدينة اسلامية، بوصفها عاصمة لجمهورية اسلامية متشددة.ويسود الاعتقاد بأنها النموذج الأمثل لتطبيق المبادىء التى دعا اليها القرآن والنبى محمد ونفذها الأئمة الاثنا عشر فكيف يمكن تقييم هذا التطبيق الاسلامى؟

سنولى اهتمامنا لطهران فى مظاهرها الأكثر وضوحاً: الشوارع والأماكن العامة والمارة من النساء. للوهلة الأولى يمكن أن نقول بدون أى نزعة إلى الاثارة أوالانقياد (لم تتوان جميع التحقيقات التى تناولت الاسلام عن تصوير النساء المسلمات وقد اتشحن تماماً بالسواد) أن واحداً من أكثر المظاهر الإسلامية انتشاراً فى طهران هو عدم وجود نساء سافرات على الاطلاق فى شوارعها، وهو مظهر لم يخضع للأسف لتحليل متعمق أو مفصل .

المرأة على الجدران

أخذت الشعارات وأسماء الزعماء ومقتطفات من خطب الامام الخمينى تغطى جدران مدينة طهران منذ قيام الثورة. وكانت هذه الظاهرة جديدة الشكل على المجتمع الايرانى، لذا ينبغى تحليلها كما هى.

قبل الثورة، كان ثمة أمثلة لهذه الممارسات بالتأكيد لكنها كانت تتم فى اطار آخر. فقد كانت الاشكال الخطية موجودة، سواء داخل أطر أو على ملصقات أو حتى مرسومة، فى الأماكن الخاصة مثل المنازل وفى أحيان نادرة داخل مكاتب الادارات الحكومية المختلفة،لكن لم يكن لها أى وجود فعلى فى الشوارع. اذن فالكتابات الجدارية لم تنتشر بدافع جمالى وانما رغبة فى اشراك الآخرين فى العقيدة الدينية والأخلاق. وقد كتب جيلسنان فى هذا الصدد يقول: «يجب أن ندرك أن بنية وشكل

الحروف المستخدمة فى الآيات القرآنية التى تزين المساجد والمنازل، على سبيل المثال، ليس لها هدف زخرفى وفقاً للمفهوم الغربى لكنها جزء لايتجزأ من قوة الدين، وتشتمل فى جوهرها على رحمة وطاقة ربانية»(١٩٨٢ : ١٦)

كانت هذه الكتابات تضم الصلوات(٣٣/ ٥٦)-السلام على النبى وآل بيته - وآيات وسور من القرآن وعلى رأسها سورة يس(٣٦) والفاتحة التى كان يطلق عليها غالبا الحمد(١) والكوثر (١٠٨) والكافرون(١٠٩) ولوحات بأسماء الإمام على والنبى محمد والشخصيات الخمسه التى تمثل أعمدة المذهب الشيعى: محمد وعلى وفاطمة والحسن والحسين وبعض الأحاديث بالعربية مثل «اطلب العلم من المهد الى اللحد» وجسدت الكتابات أيضاً رؤية الايرانيين للعالم من خلال بعض الأبيات الشعرية لعمر الخيام أو حافظ أو بعض الأمثال الصغيرة، التى تعبر غالبا عن قيمة الكرم، وثيقة الصلة بالفكر الصوفى الايرانى الذى يحض علي التبسط فى العلاقات الانسانية وأهمية الباطن(الروحانيات) فى مقابل الظاهر(الماديات): (فى منزلنا لاتوجد فخامة وانما توجد السكينة، وحيثما تسود السكينة يوجد نور الله).

كان ثمة شعار واحد له مدلول سياسى واضح (الله، الشاه، الوطن) لكن هذا الشعار لم يكن يظهر إلا فى بعض الادارات الحكومية الى جانب صورة«صاحب الجلالة الامبراطور».

وينبغى أن نتساءل عن الأسباب التى جعلت مثل هذا المجال الدعائى غير مستغل بالقدر الكافى من جانب الشاه ونظام حكمه. حيث كانت بعض الشعارات تتعرض للتحريف- والمرحلة الراهنة تقدم أمثلة كثيرة على ذلك - كما كان من الممكن توجيه السباب والبذاءات الى اسم أحد المسئولين السياسيين، لأنه عندما ينزل الى الشارع ويصبح جزءاً منه، يفقد احترامه المستمدمن المسافة التى تفصله عن الشعب والحياة اليومية.بيدأن هذا السبب يبدو واهيا طالما كان النظام واثقا من نفسه ومن أدوات قمعه للمعارضة، حتى وهى فى أطوارها الأولى.

وهناك أسباب أخرى أكثر أهمية، فقد كان الشاه مكتفيا بوجوده فى الكتب المدرسية والأماكن المرتبطة مباشرة بالدولة (مثل الادارات الحكومية والمدارس)، حيث كانت جميع التجديدات الحضرية تنسب مباشرة اليه، كتعبير عن الوطنية والمعاصرة. وتشهد الجامعة والحدائق والمكاتب الحكومية ذاتها، وحتى يومنا هذا فى ضمير الشعب، على هذا الارتباط بين التنمية الاقتصادية ونظام حكم آل بهلوى.

يعترف الايرانيون بصفة عامة (بماز فيهم أكثر معارضي الشاه شراسة) بدوره الشاه فى التحولات وعمليات التحديث والتجديد الاقتصادية وخاصة الحضرية. وقد قام بعض المثقفين، فى السبعينات بتنظير هذه العلاقة:حيث نسب البعض الى الشاه كل الفضل فى عمليات التحديث، وأعرب آخرون، فى اليسار عن أملهم فى أن يؤدى هذا التطور الرأسمالى الى قيام طبقة عمالية تشكل التاريخ الذى يحلمون به.

وجاءت الثورة: فبدأ كل شىء فى عام ١٩٧٨ - ١٩٧٩ مع كتابة الشعارات. ولاتزال جدران طهران تشهد حتى يومنا هذا على عمليات التحريض وتنوع عمليات التعبئة التى كانت تتم فى تلك الآونة وجاءت بعد ذلك مرحلة التطبيع والتنظيف الكبرى وضرورة«المحافظة على نظافة المناطق الحضرية» وبينما كان يتم محو الآثار الرئيسية للمرحلة الثورية، قررت السلطات الاستحواذ على هذا المجال الجديد الذى اكتشفته الثورة. وأصبح التعبير متوحداً: وظهرت حينذاك أشكال خطية رائعة الجمال تتناول بعض أقوال الإمام أو غيره من الزعماء السياسيين أمثال «بهشتى» أو«منتظرى»، وأصبحت هذه الأشكال لبضعة أيام أو أسابيع شعارات وتوجهات راهنة وتعبير مكثف عن السياسة المتبعة.

وكانت عملية تكريس السلطة تتم بالطبع من خلال اصدار القوانين والمراسيم وكذلك من خلال ترديد الشعارات ونقشها على جدران المدينة، ونسخها فى الصحف والمجلات، وتثبيتها على جدران المحال التجارية أو فى أماكن النزهة أو العمل. وكانت الحكومة تسعى بدون شك من خلال هذا الجهاز الجديد الى نشر ايديولوجيتها الإسلامية بصورة أكبر بين جماهير الشعب. وكانت الشعارات تحتوى على تهديدات أكثر من احتوائها على تنبيهات عامة، وتظهر فيها بالطبع المداخل المختلفة لتناول قضية المرأة فى المجتمع الايرانى والموقف المزدوج: -ما بين التقييد والترقية بعد الذى اتخذته سلطات ما بعد الثورة من المرأة(سنعود فيما- الى هذه النقطة).

اذا كانت الكتابات الجدارية تبدو فى يومنا هذا محكومة وموحدة، فانها لاتخلو من بعض الاختلافات. ويتجسد هذا الاختلاف مثلا فى اختيار النص المدون ، والذى قد يبد ومبهما مثل(أختى- الحجاب ليس فى ارتداء الچادر فقط) أو(نناشدكم مراعاة ارتداء الحجاب الاسلامى). أو ينطوى على تهديد مثل(تبا للمرأة التى لا ترتدى لى الحجاب). أو (الحجاب أو العصا). ،وغالباً ما يصادف أى متردد على محل تجارى أو مكتب حكومى ملصقات، رائعة الجمال تحتوى إحدى العبارات التالية: «ارتداء

الحجاب الاسلامى ضرورى» أو «ممنوع منعا باتاً دخول النساء اللاتى لايرتدين الحجاب الاسلامى» أو «أختى ، فى حالة عدم ارتدائك للحجاب الاسلامى، نحن غير ملزمين بتلبية طلباتك» وهكذا تتعرض المرأة لتنبيهات سواء فى الفنادق أو المطاعم أو دور السينما أو المحال أو مكاتب البريد ويتم استخدام لوحات الإشارات لهذا الغرض فى الأماكن التى يتردد عليها أشخاص كثيرون. فلوحة «قف» مثلا لم تعد تعنى منع دخول السيارات فقط وانما منع دخول النساء غير المحجبات وكذلك «عبور غير المحجبات ممنوع مطلقاً». ومن الأماكن التى يكثر فيها استخدام هذه الملصقات: المقاهى العصرية التى تقع غالبا فى وسط مدينة طهران(هوركاد، ١٩٨٧) أو المراكز التجارية بالأحياء الجديدة. أما أسواق طهران القديمة والتى تقع حاليا جنوبى المدينة فقلما نجد فيها مثل هذه التنبيهات لأن هذا الحى كان مغلقاً على نفسه، حتى فى أيام الشاه، ونادراً ما كانت النساء يدخلنه بدون ارتداء غطاء للرأس على الأقل، وكانت ملابسهن تساير التقاليد المتوارثة.

وهذه التنبيهات المنتشرة فى المقاهى العصرية لا تستند غالباً الى مرسوم أو قانون أو تستدعى تدخلاً مباشراً من رجال الأمن. واذا كان توزيع الملصقات وخاصة على الادارات الحكومية يتخذ بالتأكيد طابعاً رسمياً، فان الحرفيين والتجارهم الذين اختاروا من تلقاء أنفسهم وضعها فى مكاتبهم أو محالهم.

وهذا موقف لا يخلو من غموض. فمثل هذا التصرف يعنى بالتأكيد مساندة لرجال الأمن، لكنه أيضا محاولة لتحويل انتباههم، من خلال كسب ثقتهم، عن الأنشطة التجارية التى تمارس فى هذه الأماكن.

ويمكن أن نجد مظاهر الولاء هذه فى صورة أخرى كما يقول هـ. توسى (١٩٨٨) تتمثل فى الموقع الذى تحتله صورة الإمام الخمينى فى الأماكن العامة. وبدون التشكيك فى عقيدة ونزاهة التاجر العصرى، يجب الاعتراف بأن ابراز مثل هذه الملصقات ووضعها داخل أطر فخمة فى بعض الفنادق أو المحال يدعم الاحتمال المذكور آنفا: فالهدف هو إزالة شكوك رجال الشرطة الناتجة عن وجود أشخاص لا يهتمون كثيراً بالتعاليم الاسلامية الرسمية بشكل مكثف فى هذه الأماكن. ويتسم حزب الله باليقظة فى هذا الشأن. أما التجار العصريون فهم لا يتمتعون بنفس درجة الأمان التى يحظى بها تجار الأسواق التقليدية، ووذلك لعدم وجود شبكات تضامنية خاصة بهم (يتس ١٩٧١). لذا تخضع هذه الأماكن لمراقبة خاصة من جانب الأمن، وتجارها

معرضون لعقوبات قد تصل الى حد إغلاق محالهم نهائياً في حالة عدم مراعاة «الموازين الأسلامية»- وهو تعبير شديد الغموض - الأمر الذى يكاد يصل الى حد الاستحالة فى الأسواق التقليدية (مبصر ١٩٨٧)

واختلاف هذه الكتابات يجعلنا نتسا ءل عن منفذيها: من يرسم هذه الشعارات؟ قد نجد أحيانا توقيعات على هذه الرسومات، لكن تنوعها يجعلنا نتوقع عدم وجود تنسيق حقيقى أو نوع من المركزية: ربما يكون المسئولون عنها من المتطوعين على الجبهة أو حزب الله أو تلاميذ حزب الله أو الارشاد الاسلامي فى المدينة أو الجمعيات الاسلامية فى الأحياء أو ادارة خاصة.

ماهى مصادر هذه الشعارات؟ يمكننا وضع تصنيف سريع لها .فهى مستمدة أساساً من خطب الإمام الخمينى التى تعد معينا لا ينضب فى هذا الشأن. وبعض التعبيرات يتم تناولها وشرحها وتدوينها على الجدران خلال مدة قصيرة. بغض النظر عن المناسبة التى ألقى بها الخطاب: قد يكون لقاء مع أمهات الشهداء أو المتطوعين أو الاحتفال بمولد فاطمة. فالعبارات تستمد شرعيتها من أهمية الإمام. ويمكن أن نصنف فى نفس الفئة والأهمية مقتطفات من أقوال بعض الزعماء السياسيين أو الدينيين الذين لعبوا دوراً بارزاً فى الحكومة الاسلامية (مثل بهشتي أو منتظرى) لكن فيما يتعلق بالنساء فان الشعارات الخاصة بهن قليلة للغاية مما يجعلها غير مؤثرة، لذا سنستبعدها من التحليل التالى.

تشمل الفئة التالية الشعارات التى وضعتها الجمعيات الاسلامية مثل حزب الله والارشاد الاسلامى وهى تلخص فكر هذه الجماعات فى وقت معين. وهى تنبع وهى من أماكن مختلفة: المسجد والحى بالنسبة للمتطوعين والمدينة بالنسبة لحراس الثورة ، وزارة أو ادارة حكوميتو بالنسبة للجماعات الاسلامية.

وما يميز هاتين الفئتين، هو تواضع موضوعات الفئة الثانية (خاصة فيما يتعلق بالحجاب) والمنطق الذى تستخدمه الميال الى العنف والذى يدعو الى المواجهة ويهدف الى ترسيخ معيار معين فى مقابل وضع قائم يشار إليه على أنه غير ثابت وحرج. ويقترن هنا الفعل برد الفعل كما يجسده شعار «تباً للمرأة التى لا ترتدى الحجاب».

لن نقوم هنا بتحليل طبيعة الدور الاجتماعى للمرأة كما ورد فى خطب الإمام. وان كانت تجدر الاشارة الى غموض هذه الخطب فهى، من ناحية، لم تول المرأة اهتماماً خاصاً، ومن ناحية أخرى فان الخطب التى تم جمعها ونشرها منها تتسم بالغرابة

وتتناول قضايا أكثر تنوعاً من شعارات الجماعات الاسلامية.

من ثم يمكن استنتاج ثلاثة موضوعات أساسية وردت فى خطب الإمام التى استوحتها الشعارات المرسومة أو المعلقة فى المدينة:

– صورة المرأة المناضلة، المجاهدة: التى تكرس حياتها تماماً للدفاع عن المجتمع الاسلامى: «المرأة لها الحق فى الاهتمام بالسياسة، بل إنه واجب» أو «المرأة يجب أن تتدخل فى القضايا الأساسية للدولة» (الامام الخمينى ١٩٨٥/١٣٦٤: ١٣٨ – ١٣٩)

– صورة المرأة الأم: التى تكرس كل وقتها لتربية أطفالها، وتأخذ على عاتقها إذن مهمة إسعاد البلد أو شقائه:

«اننا ندين للمرأة بتنشئة كبار الشخصيات من الرجال والنساء»

«اذا كان ثمة انعاش لقدرات الانسان، فإن ذلك لا يتأتى إلا من خلال التربية التى تمنحها الأم».

– صورة المرأة المسلمة: وهى المرأة التى يطالبها الاسلام بمراعاة بعض المعايير ويعترف لها فى الوقت ذاته ببعض الحقوق: «يجب على المرأة عند خروجها من المنزل أن تضع الحجاب وألا تتزين» أو «فى الاسلام يجب على المرأة أن تكون محجبة».

المسلمة، الأم والمناضلة- تلك هى الصفات الثلاث التى تمثل حجر الزاوية فى تصور الإمام الخمينى للمرأة كما نتبين من الكتابات الجدارية فى مدينة طهران. وهذه الشعارات الستة هى وحدها المستمدة من خطب الإمام والتى تخص المرأة.

ومن سخرية التاريخ (فقد كان الخمينى مرشداً للثورة) وازدواجية السياسات، غير المحكومة (عودة الى التخصيصية مع توسيع مشاركة المرأة فى المجالات العامة) إن هذه المستويات لم تكن ممثلة بشكل متساو فى الشعارات المدونه على الجدران. فقد كان دور المرأة الأم هو أكثرها انتشاراً. وفى الأماكن العامة كان التركيز على الواجبات الاسلامية للمرأة. أما الدور الاجتماعى للمرأة فقد كان ذكره مقصوراً غالباً على الصحف النسائية أو مقار الجمعيات النسائية.

على أى حال فإن كلام الامام الخمينى عن هذا الموضوع لم يكن منزلاً. لأنه كان يحول الموقف عندما يواجه مأزقا ففى شتاء عام ١٩٨٦ عندما فرّق بين الجهاد (الحرب المقدسة) والدفاع (كيهان ١٢٦٨٥، ١٩٨٦/١٣٦٤) أصبح من حق النساء تلقى تدريبات عسكرية.

تركز كتابات الجماعات الاسلامية على الحجاب، بخلاف الامام الذى تناول الحجاب فى عشر صفحات فقط من بين ٢١٦ صفحة هى مجموع خطبه.

تنتشر شعارات الفئة الثانية فى الشوارع وعلى جدران المبانى. وهى تحتوى غالباً على مدلولات أخلاقية و قوية من نوع: «أيتها المرأة السافرة، اذا كنت انساناً فلماذا تخرجين عارية كالحيوان؟» أو «النساء اللاتى يخرجن من منازلهن بدون حجاب، هل يردن إلا عرض أجسادهن؟» وكما سنرى فالحجاب يعد هنا رمزاً أو توليفة من القيم التقليدية المستحبة مثل «العفة والحياء والنجابة»، وهو يتعارض بالتالى مع القيم المضادة التالية: «نحن لسنا ضد التقدم وتطور المرأة، لكتنا نقاوم البغاء والفاحشة» وهى محاولة لتبرير فرض ارتداء الحجاب فى الادارات الحكومية، وتوسيع نطاق هذا الفرض ليشمل المجتمع بأسره: «المرأة المحجبة تشبه اللؤلؤة داخل محارتها» أو «أختاه بارتدائك الحجاب الاسلامى،تصونين شخصيتك البارزة والرائعة» وأخيراً فإن الحجاب هو زينة المرأة كما تقول فاطمة «ايتها المرأة تقول لك فاطمة إن أبهى زينة هى الحجاب». وسنجد أيضا ربطاً بين الحجاب وموضوع أكثر تمشياً مع العصر «المرأة الجميلة بفكرها لا تستعرض جمال جسدها».

ويظهر أيضا من خلال المقابلة القديمة، بين الروح والجسد، الباطن والظاهر، دور جديد للحجاب: فهو يقوم بالوساطة اللازمة بين الجسد والعقل ومن ثم يقيم علاقة مباشرة مع هذا الأخير.

«عدم ارتداء الحجاب يعنى منتهى العبودية الفكرية بالنسبة للمرأة. «وسنرى فيما بعد أن هذه الصلة بين الحجاب والفكر هى الحجة التى استندت عليها النساء اللاتى التقينا بهن .

وسنجد هذا السياق العصرى فى شعارات تُشعر بالمسئولية وتستدعى بشكل مباشر الماضى القريب أو فترة الثورة: «السفور هو أن تكونى من مخلفات الطاغوت».أو احترام الثورة وعدم التشكيك فيها يستلزم توقير الحجاب: «إن سواد حجابك يا أختاه أكثر أهميه من حمرة دمائنا». كما أن ارتداء الحجاب يعنى الدفاع عن الثورة، وخاصة ضد المعتدى العراقى، وأصبح بشكل ما، معادلاً فى المجتمع الايرانى لجهاد المتطوعين على الجبهة.

بيدأن الحجاب ليس مجرد قيمة أخلاقية وسياسية ينبغى أن تتحلى بها المرأة وحدها. فقد كان، بوصفه ضرورة، تعبيراً عن التزام جماعى يشمل بالطبع عائلة المرأة

نفسها: «فالرجل الذى لا ترتدى زوجتة الحجاب يكون بلا شرف» «أختاه، ارتداء الحجاب الاسلامي يعنى احترام قيم سكان مدينة الشهداء»،«نحن أنصار القرآن ولا نريد نساء سافرات». وتكتسب هذه الشعارات الأخيرة معانيها كاملة عندما نعلم أن حزب الله كان ينزل الى الشوارع لتنبيه النساء (سواء أنصاف المحجبات أو غير المحجبات) الى واجباتهن فى المجتمع الاسلامى، وهذا يتم غالبا باسم أسر الشهداء وجماعة المؤمنين.

ويمكن أن يتخذ هذا التنبيه طابعاً أكثر شدة ليصبح إلزاما: «ايتها الأخت، اننا نخاطبك، مراعاة الحجاب الاسلامى إجبارية فى هذا المكان» أو يقال فى مكتب للبريد «نحن نعتذر عن خدمة النساء اللاتى لا يراعين تماماً الحجاب والمعايير الاسلامية كما يجب».

وهكذا، اذا استثنينا الشعارات المستمدة من خطب الإمام الخمينى، يصبح الحجاب هو بداية ونهاية التوجيهات السياسية على جدران المدينة فيما يخص المرأة. ووضع الحجاب يختلف تماماً تبعاً للمصدر، فالإمام يرى أنه أمر واضح وصريح فرضه الاسلام. بينما يعتمد الاخرون فى فرضهم ارتداء الحجاب على مبررات مختلفة: أخلاقية أو سياسية أو ثقافية. وقد رسمت هذه الرؤى المتعددة للحجاب صورة أخرى له. وظهرت تنويعات محلية تقول: «إن الحجاب هو درع المرأة» و«الحجاب هو حصن المرأة الذى لا يقهر». وأصبح الحجاب دليلاً على الانسانية، وتجاوزت لهجة الخطاب المفاهيم الأخلاقية والسياسية فى شعار يقول «إذا كان السفور يعنى التحضر، تكون الحيوانات أكثر مناً تحضراً».

الحجاب الرسمى

بدأ إلزام النساء «بمراعاة المعايير الاسلامية» وعلى رأسها «الحجاب» فى الادارات الحكومية أولا. وقبل صدور أي بيان رسمى - يرجع أول منشور الى صيف عام ١٩٨٠ - أرادت الادارات الحكومية إثبات ولاءها لنظام الحكم الجديد، فاتبعت التوجيهات التى أصدرها الإمام الخمينى فى خطاب ألقاه خلال اجتماع مع السيدات فى مدرسة «قم» الدينية فى شهر مارس ١٣٥٧/١٩٧٩، وطالب فيه بفرض ارتداء الحجاب الاسلامى على جميع النساء اللاتى يرغبن فى العمل بالادارات الحكومية «تستطيع النساء الذهاب إلى الادارات الاسلامية، على أن يرتدين الحجاب

الاسلامى».

بيدأن تعبير «الحجاب الاسلامى» لم يكن يعنى في ذلك الوقت شكلا محدداً أو لوناً بعينه كما هو الحال الآن فى الادارات الحكومية. كانت كلمة «حجاب» تحتمل تنويعات مختلفة فى فترة حكم آل بهلوى.

ولم يحاول الإمام من جانبه أن يزيل الغموض الذى اكتنف خطابه فى البداية. لأن شكل الحجاب لم يكن قد تحدد بعد. وبالنسبة له كان يجب احترام مبدأ واحد: ألاتكشف المرأة إلاوجهها وكفيها فقط، وعدم ارتداء الملابس التى تجذب انتباه غير المحارم. وفى عام ١٩٧٩، أكد الإمام أن «الچادر» ليس ضرورة، وفى عام ١٩٨٢ وصفه بأنه مستحب (الإمام الخمينى، ١٩٨٥/ ١٣٦٤: ٤٩و٥٢).

ويجب أن نشير الى أن الاستجابة لخطب الإمام لم تكن فورية وانما سبقتها مقاومة شديدة. ويرجع ذلك الى غموض عباراته التى كانت تحتمل تفسيرات عديدة فى ظل المناخ الثورى. ثم بدأت أوامر الأمام، مرشد الثورة، تلقى استجابة بشكل مشوش الى حد ما، وكان التليفزيون أول مجال مسه التغيير، حيث ظهرت المذيعات بسرعة وهن يرتدين و«شاحاً» عادياً على رؤوسهن. وتلته المحاكم ووزارة العمل .. الخ.

ولم تنجح التجمعات والمظاهرات النسائية التي أرادت الاحتجاج على هذا القرار فى تغيير ارادة النظام بأى شكل من الأشكال، بل أصبح أكثر تشدداً. ثم مرت خمسة عشر شهراً تقريباً حتى صيف عام ١٩٨٠/ ١٣٥٩ قبل أن يصدر قرار رسمى من مجلس الثورة فى هذا الشأن (.نيمه ديكر٤-٣، ١٩٨٦ ص ٤٦/١٣٦٤: ١٦٨ - ١٦٩).

وخلال هذه الفترة بدأت تصدر ايضاحات حول شكل الحجاب الاسلامى المطلوب فى الادارات المختلفة. ومن سخرية التاريخ أن الحجاب الذى اتفق عليه كان منقولاً، كما قال الناس، عن الزى الموحد لمجاهدى الشعب الذين تعرضوا لعمليات قمع شديدة قبل بضعة أشهرا، وكان البعض يفضل تسميته «الزى الاسلامى» للاشارة بشكل أكثر تحديداً إلى نوعية الملابس المطلوبة. وهذا هو المعنى الذى تناوله المنشور الرسمى الذى صدر فى عام ١٩٨٠ ولبس الحجاب: مشروع تطبيق الزى الاسلامى ٣ -٤، ١٩٨٦ ص٤٦ ١٣٦٤: ١٦٧

ولم يلق تطبيق هذا القرار الذى اتخذته السلطات موافقة جماعية ولم يخل

تطبيقه من مقاومة فقد اتخذ الاحتجاج النسائى عدة صور. حيث طلب بعضهن ترك الخدمة بعد تسوية معاشهن، وتجمهرت أخريات وهن يرتدين السواد بعد مظاهرة طويلة أمام مقر الاذاعة والتليفزيون الوطنى، واعترض البعض علنا على الاجراءات الجديدة وتم طردهن بعد توجيه عده انذارات اليهن. وحصل عدد كبير من النساء علي اجازات على أمل حدوث تعديل سريع فى الموقف. على أى حال، أصبح تنفيذ هذا القرار ميسراً بفضل بعض الاجراءات - غير الرسمية - أحيانا: فقد عبر بعض أنصار النظام عن عدائهم للنساء غير المحجبات بصور شتى، حيث رفض بعض التجار مثلا بيع سلعهم لهن (٣٠-٤، ١٩٨٦/ ١٣٦٤:١٦٦)

كما أسهم «الانقلاب الادارى» الذى حدث في عام ١٩٨٠، بايعاز من الامام، فى دفع هذه العملية قدماً إلى الأمام.

وكان الهدف من هذا الانقلاب هو تطهير الادارات من العناصر المرتبطة بنظام الحكم السابق. وأصبحت «مراعاة المعايير والمبادئ الاسلامية» من جانب النساء شرطاً ضرورياً للمحافظة على وظائفهن. وأى احتجاج كان مصيره الحاق العار بصاحبته الى جانب طردها من عملها.

وخلال تلك الفترة دعت بعض الصحف المعارضة للنظام - النساء الى التزام الصمت والصبر، مشيرة الى أولوية «مكافحة الشعب الايرانى للامبريالية»، وأن كل شئ سيتغير، وسيؤتى النضال من أجل الديمقراطية ثماره بسرعة، وسيتم الاعتراف بحرية المرأة.

ويجدر التنويه الى أنه لم تكن هناك أي سمات مشتركة - بشهادة النساء أنفسهن- بين الحجاب الذى فرض في عام ١٩٧٩ وحتى بضعة أشهر بعد اندلاع الحرب، وذلك اللى فرض بعد عمليات الاعدام الجماعية التي تمت فى عام ١٩٨١: «كنا نكتفى بارتداء وشاح بسيط فوق رؤوسنا وكنا راضيات بذلك ولم يكن الأمر قط مثل الآن» هذه مقتطفات من أقوال النساء في عام ١٩٨٦.

اتسمت المرحلة الأولي فيما يبدو بحرية الاختيار والموافقة الضمنية على ارتداء الحجاب فى مواقع العمل. وكان احترام المعايير الاسلامية يتمثل خلال تلك الفترة -بالنسبة للنساء- فى غطاء الرأس أيا كان شكله ولونه وطريقه ارتدائه والملابس المصاحبة له.

بل لقد أكد عدد كبير من النساء اللاتى استطلعنا آراءهن على المناخ شديد

الخصوصية الذى كان سائدا عند انتصار الثورة: فقد كانت هناك رغبة عامة فى الاحتشام فى الملبس. لكن هذا القبول لم يكن يعنى بالضرورة التزاماً بموقف النظام فيما يتعلق بالحجاب، انما يعبر عن غياب المعارضة الأساسية فى تلك الفترة. وهذا الكلام يجب ألا يؤخذ على علاته حيث يتعين على المرء أن يضع نفسه فى سياق تلك الفترة ويعقد مقارنة مع المناخ الذى ساد فى المرحلة الثانية التى شهدت اشتباكات مكثفة مع جماعات المعارضة، وتزايد أدوات المراقبة والقمع لفرض احترام «المعايير الاسلامية» التى كثر الحديث عنها.

وحينما بدأ احترام المعايير الاسلامية فى الإدارات الحكومية، يستقر تدريجياً من الناحية العملية بفضل تعدد عمليات التدخل لفرض هذا الاحترام، كانت الحركة تمتد الى مواقع أخرى من أجل القضاء على بعض الازدواجية شديدة التناقض. ففى داخل المكاتب لم تكن عملية التطبيق الاسلامى تلقى حماساً خاصاً، لاسيما وأن الموقف فى الشوارع كان لا يزال غامضاً. وكان عدد كبير من النساء يضع غطاء الرأس عند دخول مكاتبهن فقط. وكذلك التلميذات والطالبات اللاتى كن يتحجبن لدخول المدارس، التى أصبح الاختلاط ممنوعاً فى فصولها.

لقد شهد المجتمع الايرانى تطبيقاً لشكل التواجد النسائى فى الأماكن العامة. واضطرت النساء، مرة أخرى، لقبول هذه الاتجاه بسبب الضغوط اليومية التى تعرضن لها، حيث كانت تحذيرات من نوع «الحجاب أو العصا» تعبر عن خطورة الوضع الجديد وضغوطه دون الحاجة لاصدار أى قوانين. ولم تكن التنظيمات المسئولة عن ذلك هى نفسها المكلفة بتنشيط التطبيع الاسلامى، وانما شكلت الثورة تنظيمات خاصة لهذا الغرض. وعلى سبيل المثال، كانت محاكم مكافحة الأعمال غير المشروعة، هى التى تطالب فى بيانات رسمية بمنع النساء غير المحجبات من دخول الادارات الخاصة وتحدد نوعية الملابس الاسلامية التى يجب أن ترديها العاملات فى تلك الادارات (ص ٤٨ ، ٦ /١٩٨٨ /١٩٦٦: ١٦٣). ومما لا شك فيه أن لجان الثورة الاسلامية ودوريات حرس الثورة لعبت أيضا دوراً مهماً فى هذا الصدد.

وقد واكب تشدد موقف نظام الحكم بخصوص هذه المسألة، تحول على المستوى العقائدى في مفهوم الحجاب فى المجتمع الايرانى، سنقوم بتحليله فى فصل لاحق. لاننا اذا طبقنا المواصفات الحالية على صور النساء التى نشرت فى المجلات فى عام ١٩٧٩، سنجد عدداً منهن -من أنصار النظام الحاكم - سواء بالأمس أو اليوم ينطبق

عليهن وصف «أنصاف المحجبات». وخير دليل على مرونة العبارة الرسمية الداعية الى «مراعاة الموازين الاسلامية»: أنها ذاتها لم تنطو على ضرورة التشدد فى التطبيق.

المراقبة وفصل الجنسين

مع تجانس الأحوال النسائية العامة، بدأت المرحلة، الثانية من التطبيع الأسلامى فى الاستقرار.

وأصبح لزاما على السيدات، قبل دخول المكاتب الحكومية، أن يخضعن لفحص من قبل حارسات الأمن، اللاتى كن يجلسن فى حجرة صغيرة ولهن سلطة السماح بالدخول من عدمه. ولم تكن مهمتهن تنحصر فى مراقبة مدى احترام الحجاب السلامى الذى كانت مواصفاته مبينة بالتفصيل فى لوحة على الجدار، ولكنهن أيضا يزلن أى مساحيق للتجميل أو طلاء أظافر أو جوارب ملفتة وكذلك الكعوب المدببة أو أى حذاء يحدث صوتاً عند السير. وكان من مهامهن أيضا: التفتيش على الحقائب، حيث كان ممنوعاً حمل أى شئ سوى احتياجات العمل. وتستمر هذه المراقبة فى الداخل أيضا من قبل أفراد الجماعات الاسلامية، بيدأن دور هؤلاء كان أكثر اتساعا، فقد كان تواجدهن داخل أماكن العمل يتمثل في تنظيم المحاضرات والندوات .. وكانت المشاركة فى هذة الأنشطة - كما رأينا بأنفسنا - تتم بدافع شخصى بحت، لكن تحركها أحيانا رغبة فى الترقى فى السلم الوظيفى.

ولم تكن المراقبة تقتصر على المواقع الرسمية فقط لكنها كانت أعم وأشمل. فقد ظلت دوريات حراس الثورة المسماة «ثأر الله» تتمتع بحق القاء القبض علي أى شخص لو اشتبهت في عدم مراعاته للمعايير الاسلامية بدرجة كافية. وكانت هذه الدوريات تتكون أحيانا من أربع نساء يجلسن فى سيارة «بيكان» (ايرانية الصنع)، وتصحبهن سيارة أخرى «باترول» (مستوردة) يجلس بها حراس الثورة؛ فالمقامات إذن محفوظة.

وكانت هناك أجهزة أخرى تكمل عملية المراقبة التى يقوم بها حراس الثورة. نذكر منها دوائر «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» التى تشكلت فى عام ١٩٨٤/ ١٣٦٣ والتابعة للجان الثورة الاسلامية (ص٤٩ ٥٤ ١٠، ١٩٨٦/ ١٣٦٤). وهناك أيضا «ادارة مبارزة المنكرات». وهذه الادارة التى تأسست فى عام ١٩٨٦ كانت تندرج ضمن

مشروع أكبر من كل المشروعات الأخرى وعلى حد قول أحد المسئولين عنه: «إن نشاطه يشمل أساساً العمل الثقافى والدعاية باستخدام الصحافة والسيارات المزودة بمكبرات للصوت . وكان أعضاؤه ممثلين في جميع الإدارت والتنظيمات (كيهان ١٢٧٥٢، ١٩٨٦/ ١٣٦٥). وفي نفس المقابلة ذكر هذا المسئول أن الادارة كانت تعين سيدات ممن تلقين تربية تتفق مع التعاليم الاسلامية «ويملكن القدرة على التداخل مع النساء برقى في الأماكن العامة». وهذا الايضاح يؤكد العلاقات المتصارعة غالباً التى كانت تنشأ بين النساء فى الشوارع واولئك التى كانت تستخدمهن تنظيمات المراقبة المختلفة والتى أشرنا اليها آنفا. وكانت الأسماء التي تطلق على هذه الدوريات المختلفة لها بالتأكيد دلالة تعبر عن هذا الوضع: فهل هناك فرق بين «ثأر الله» و «مبارزة المنكرات»!

ويجب أن نضيف إلى هذه القائمة القصيرة منظمة الارشاد الاسلامى، وعلى صعيد آخر، خطب الساسة الذين لم تعوزهم المناسبات ولا الحماس لمخاطبة النساء، وبالذات حول الحجاب، وكذلك المقالات التى تنشر فى الصحف وغيرها من الاجراءات التى تهدف الى محاربة غير المحجبات وأنصاف المحجبات.على سبيل المثال كان قاضى طهران يطلب موافقة أولياء الأمور من خلال توقيع بسيط على طرد بناتهم من المدرسة فى حالة عدم مراعاتهن الكاملة للحجاب الاسلامى (كيهان ١٩٨٥/ ص ٥٠ ١٩٦٤)

وآخر شق في هذه السياسة التطوعية الخاصة باحترام المعايير الاسلامية، يتعلق بالفصل بين الجنسين. كان الإمام الخمينى قد عبر عن هذه الفكرة بشكل علنى فى خطاب يرجع الى عام ١٩٦٤/ ١٣٤٣ حيث قال «اذا كان لرجال الدين بعض النفوذ (يقصد فى القرارات التى يتخذونها)، يتعين عليهم عدم السماح باختلاط الفتيات الصغيرات المحصنات بالفتيان، حتى لأسباب تربوية، وكذلك عدم السماح بالتحاق البنات بمدارس البنين والعكس صحيح لأن ذلك يؤدى الى الفساد (الإمام الخمينى ١٩٨٢/ ١٣٦١: ١٤).

بيد أن هذا الاتجاه لم يشهد نجاحاً كبيراً بسبب نقص الامكانيات وبدأ الاختلاط (الذى لم يكن هو القاعدة قبل عام ١٩٧٩) يتلاشى من المدارس والمعاهد التكميلية - وكان لذلك عواقبه السيئة على الفتيات - منذ بداية الثورة فى عام ١٩٧٩، بينما استمر النظام الجامعى-بصفة عامة- على ماهو عليه. ومع تطبيق النظم الإسلامية

فى الجامعة، شهدت محاولات فصل الجنسين مقاومة امتدت إلى داخل الدوائر الحاكمة نفسها، من جانب السيده زاناڤارد زوجة مير حسين موسوى رئيس الوزراء الإيرانى فى ذلك الحين، على سبيل المثال، وأيضاً السيدة طلقانى النائبة فى أول برلمان إيرانى بعد الثورة. لذا فشل المشروع وأيضا بسبب عدم توفر الامكانيات المادية لتطبيقه بشكل سليم . حسبما ذكر المسئولون الإيرانيون أنفسهم. فتم تقسيم القاعات، ليجلس الطلبة فى ناحية والطالبات فى ناحية أخرى يفصلهما حاجز غير مرئى، ولجأ البعض إلى الحواجز المادية، كأن يوضع ستار فى وسط القاعة، إلا أن مثل هذه المحاولات أخفقت عند التطبيق ولاتزال آثار هذه المحاولات قائمة فى بعض القاعات حتى يومنا هذا لتشهد على تلك المرحلة التى سادتها تساؤلات كثيرة. وحتى لو كانت سياسة التطبيق الإسلامى حققت بعض النجاح، فقد تفاوت هذا النجاح بدرجة ملحوظة وفقاً للكليات. فقد كان الطلبة والطالبات يدخلون منفصلين كلية العلوم الإنسانية فى طهران بسبب وجود رقابة على الأبواب وتخصيص مدخل للطلبة وآخر للطالبات، وكان المناخ صارماً. أما كلية الفن الحديث، فكان جوها مختلفاً تماماً: فلم تكن المداخل منفصلة ولاتفتيش على الأبواب، الفصل فقط عند تناول الطعام.

وفى الإدارات الحكومية، كان يتم غالباً جمع السكرتيرات فى مكان واحد منفصل تماماً عن الرجال. لكن هذه القاعدة شهدت -كلما ارتقينا السلم الوظيفى وكلما زادت درجة التخصص والتعليم- إستثناءات عديدة لتسمح للإختلاط القديم بالظهور من جديد.

وكانت هناك محاولات لمد نطاق الفصل إلى الأماكن العامة والترفيهية. وتم تقسيم قاعات السينما إلى قسم عائلى تجلس فيه النساء وحدهن أو مع أسرهن وقسم للرجال. ومما لاشك فيه أن مثل هذا التقسيم كان موجوداً فى عهد الشاه فى بعض دور السينما والمطاعم: حيث كان يخصص أحياناً مكان للرجال، لكن المناخ العام كان مختلفاً تماماً! ومع ذلك فإن هذا التقليد لم يتبع فى دور العرض جميعها. ويرجع ذلك إلى عدة أسباب. فبعض دور السينما الواقعة جنوبى المدينة لم تكن تلقى إقبالاً سواء فى الماضى أو الحاضر من النساء أو العائلات وكان يتردد عليها العزاب أو الجنود؛ وظلت الأفلام المعروضة هى نفسها، مع قطع بعض المشاهد، وعلى رأسها الأفلام الهندية والبوليسية والكونج فو ... أما دور السينما الواقعة فى وسط المدينة فكان روادها من النساء والعائلات محدودين أيضاً: وهنا كان الفصل بين الجنسين مطبقاً.

تبقى دور السينما الواقعة فى الشمال، والتى كانت تلقى إقبالاً كبيراً من النساء والعائلات، وهذه لم تكن تطبق مبدأ الفصل إلا فى حدود ضيقة بسبب الاقبال الكبير عليها.

وعدا خطوط مواصلات وسط المدينة، حيث لايزال الفصل مطبقاً بدقة، لم يبق فى وسائل النقل بمدينة طهران سوى بقايا لمرحلة مابعد الثورة حيث كان يجب الفصل بين الرجال والنساء. كان الباب الأمامى مخصصاً للإخوة، والباب الخلفى للأخوات. وفى أصفهان، كانت توضع سلسلة تفصل الحافلة (الباص) إلى قسمين. وقد آثار هذا الوضع نكاتاً كثيرة بسبب عدم واقعيته. ونفس المحاولة لم تحرز أى نجاح فى سيارات الأجرة (التاكسى) حيث كان السائقون لايهتمون بتطبيقه لأنه يتعارض مع مصالحهم الإقتصادية. ومع ذلك فإن أحداً لم يقصر فى التعبير عن إذعانه للحكم الجديد، حيث أعلنت إحدى شركات الحافلات أنها ستخصص الصفوف الثلاثة الأمامية فى مقدمة عرباتها للنساء "إحتراماً للمرأه فى المجتمع الإسلامى "(نيمه ديكر٣-٤، ١٩٨٦/١٣٦٤ :١٧١). فالنساء لم يحظين قط بقدر من الإحترام والتدليل كالذى وجدنه فى عبارات الولاء للحكم هذه.

على أى حال، لقد إتسمت عملية التطبيق الإسلامى بقدر من البطء وكانت متفاوتة إلى حد كبير فى المرحلة الأولى: حيث كان تنفيذها يسير بشكل أسرع كلما تعلقت بموقع قريب من الحكومة أو يفتقد إلى الإستقلالية إزاء الزعماء الدينيين. وبالنظر إلى الوراء، فإن بطء هذا التطبيق فى المجتمع الإيرانى يمكن أن يثير الدهشة. وربما يكون من المفيد هنا استعراض بعض أسباب ذلك:

- غياب الاجماع بين الاتجاهات المختلفة المتطلعة الى حكم البلاد .فمنهم من يريد تطبيق الإسلام- بأى ثمن - فى المجتمع و بأسرع وقت ممكن، وفقا للمعايير التى تمليها رؤيتهم للاسلام؛ ومنهم من يرى - مع تبجيله واحترامهم للمبادئ الإسلامية - أن هذا التطبيق سيتم طواعية وباختيار الأفراد أنفسهم عند اقتناعهم.

ويؤكد «باهونار» في حديث أدلى به أن «التحجب فى الاسلام يجب أن ينبع من التوجيه وليس الضغط »(نيمه ديكر ٣٠ -٤، ١٩٨٦/١٣٦٤:١٦٦)

- عدم استقرار التوازنات السياسية بعد الثورة الى جانب المقاومة الكثيفة (والسلبية؟) من جانب المجتمع الايرانى بصفة عامة والنساء بصفة خاصة للنظام الشمولى. فقد كانت المرأة أول من تعرض لمحاولة تطبيق الاسلام على أساس فكرة

الحجاب التى أصبحت متسلطة. ومن ثم كانت مظاهرة نسائية هى بداية الاحتجاج على نظام الحكم الذى افرزته الثورة فى عام ١٩٧٩.

- عدم توفر الامكانيات المادية و اللزمة لهذا التطبيق لدى النظام الحاكم. وتجدر الإشارة الى أنه بخلاف عمليات التطهير واسعة النطاق، فقد استقال عدد كبير من النساء من الادارات الحكومية بسبب فرض ارتداء الحجاب. وقد تسببت هذه الاستقالات في مشاكل عملية حقيقية، وأحيانا خطيرة، فى بعض الأجهزة (وعلى سبيل المثال أصبح فى امكان المرأة أن تدرس فى الجامعة لطلاب الماجستير وهى لا تحمل إلا الليسانس).

ومع موجة الاعتقالات التى حدثت فى عام ١٩٨١، أصبح الوضع الجديد فى حكم المستقر. وعملت النساء على اخفاء أى صورة من صور مقاومة الحجاب الاسلامى وأصبح مظهرهن متفقاً تماماً مع التوجيهات والمطالب الرسمية. واذا كان شكل الحجاب الاسلامى أصبح محدداً فى أماكن العمل، سنجد النساء يرتدين نفس الموديل، خارج العمل أيضا، لعدم اعطاء السلطات أى ذريعة للقبض عليهن.

كان ينبغى أن تتوفر فى الحجاب الاسلامى بعض المواصفات المحددة والجديدة الى حد ما، حيث يجب ألا يكشف إلا عن الوجه والكفين. ويجب ارتداء معطف طويل وفضفاض ليخفى معالم الجسم، أما الجوارب فكانت محظورة فى الأماكن الرسمية، وإن كان يسمح بها فى الشارع بشرط أن تكون سميكة وغير شفافة.

وكانت ألوان الأقمشة محددة فهى اما سوداء أو زرقاء أو بنية أو عاجية أو رمادية.

وقد أشارت النساء اللاتى شملهن بحثنا إلى أنهن لم يعانين من الشكل الجديد المحدد للحجاب، الذى اشتمل على بعض المزايا التى سنعود اليها فيما بعد،. بقدر ما عانين من التفتيش الدقيق والمكثف لحراس النظام.

سياسة ترويجية

الى جانب سياسة الفصل بين الجنسين والحد من حرية المرأة التى وصفناها آنفا، كانت هناك سياسة أخرى متبعة. فقد كان نظام الحكم الاسلامى يخص المرأة بمكانه هامة فى الخطب وبعض الممارسات الاجتماعية. وسواء كان هذا الموقف تكتيكياً بحتاً أو تلقائيا، أو كان انحيازا أصيلاً للمرأة أو سياسياً صرفاً، فليس هذا هو مربط الفرس.

وانما يعنينا هنا التعرف على آثار هذه السياسة، وخاصة عمليات التعبئة الملموسة التى ترتبت عليها فى المجالين السياسى والاجتماعى، حتى لو كانت محدودة بشكل واضح.

كانت الأهداف المعلنة للحكومة الاسلامية هى منح المرأة المكانة التى تستحقها فى المجتمع الايرانى، والاحترام الواجب لها، مع امكانية تطوير شخصيتها بشكل متسق، ومنحها الحرية بالطبع. وكانت جميع خطب الزعماء السياسيين فى فترة ما قبل الثورة أو بعدها تعبر عن هذه الرغبة. وتكمن شرعية هذه الخطب، ليس فى رفضها للماضى الذى يشجبه الجميع فحسب، وانما فى جدتها - على المستوى الشكلى فقط- وتأثيرها على المجتمع الحضرى فى المرحلة الراهنة. فالمرأة تشكل ركناً هاماً فى سياسة الحكومة الاسلامية. وأول دليل على ذلك: الاعتراف بهن كمحاورات للسلطة. فكما كان المسئولون السياسيون يخاطبون رجال الدين كان يجب عليهم التحدث أمام التجمعات النسائية، وبعد بداية الحرب، أمام تجمعات أمهات الشهداء.

ولم تكن هذه الخطب مقصورة على الاحتفال بيوم المرأة الذى يوافق فى ايران- منذ عام ١٩٨٠- ذكرى مولد فاطمة الزهراء (إبنة النبى)، وإنما يمكن أن تلقى فى مناسبات مختلفة وحتى في مواقع السلطة المركزية، أثناء صلاة الجمعة على سبيل المثال. وخلال هذه الصلاة تلقى خطبتان، الاولى مخصصة دائماً للمسائل الدينية والاجتماعية والثانية للقضايا السياسية الراهنة. وكان يحدث أحيانا أن تضم نفس الخطبة كلاماً عن المرأة وهجوماً على الشرق والغرب ونقداً للشيطانين «الاكبر» و «الأصغر» .. (موريم، ١٩٨٧). وهكذا خصص هاشمى رفسنجانى، رئيس البرلمان، خطبه في صلاة الجمعة، على مدى عام تقريبا، للحديث عن «العدالة الاجتماعية والعلاقة بين الرجل والمرأة». أما خامنئى رئيس الجمهورية، فكان يتحدث عن الحرية بصفة عامة، ولكنه دأب خلال أسابيع عديدة على تناول حرية المرأة بالتحديد فى المجتمع الإسلامى. وكان النائب العام «آية الله اردبيلى»، حينما يتكلم عن حقوق الأسرة، يخصص وقتاً طويلاً للحديث عن المشاكل التى تواجهها المرأة.

تنبع أهمية خطب الجمعة من انتشارها الواسع، حيث كانت الاذاعة تعيد بثها مرتين أو ثلاث فى نفس اليوم، والتليفزيون يعيد اذاعة الفقرات الهامة منها مرتين، والصحف تنشر تقارير مطولة عنها؛ وأخيراً كانت هذه الخطب هي محور الأحاديث فى التجمعات واللقاءات خلال الأسبوع التالى. وكانت تثير ردود أفعال مختلفة،

فالمحافظون المتشددون يحتجون، ليس على مضمون الخطبة، وانما لأنهم يرون انه من غير اللائق الحديث عن المرأة أمام جمع مختلط. وهذا النوع من الجدل كان منتشراً نسبياً بين الرجال والنساء من المعارضين لصلاة الجمعة التى تنظمها السلطة السياسية، لأنهم يرفضون، بوصفهم مسلمين، مبدأ تدخل رجال الدين فى شئون الدولة الذى أرسته الجمهورية الاسلامية.

وكانت هذه الخطب تسهم على أي حال فى توعية النساء بحقوقهن ووضعهن فى الجمهورية الاسلامية. وتؤدى أيضاً الى حشدهن، لذا فان السلطات لا تتردد الآن فى توجيه دعوة خاصة للنساء عند الاعداد لأي تجمع أو مظاهرة. وهذا سلوك جديد على رجال الدين الذين لم يفكروا قط فى مثل هذا الأمر قبل الثورة. وقد يدهش المرء عندما يقرأ في أول طبعة لخطب الإمام عن المرأة أن «النساء خرجن الى الشوارع دون أن يكون ذلك متفقاً عليه سلفاً» (الإمام الخمينى ١٩٨١/ ١٣٦٠: ٧٨).

والى جانب «يوم المرأة» المستوحى من الخارج، أضافت الحكومة «يوم حشد الأخوات» وهو اليوم الخامس من «أسبوع الحشد» وفى هذا اليوم يكون من حق النساء فقط المبادرة بتنظيم الاجتماعات والمظاهرات. وتحظى خطب زعيمات هذا الحشد مثل السيدة «دابيور» في ذلك اليوم بانتشار كبير يوازى انتشار خطب رفسنجانى.

بيد أن سياسة الترويج هذه لا تعتمد فقط على خطب المسئولين السياسيين في الدولة، وانما تتجسد أيضا فى بعض الممارسات الأخرى المنتقاة والمحدودة ولكنها لا تقل فعالية. مثل تخصيص دور نشر للنساء، حيث تحظى دار «حركة النساء المسلمات» بمكانة بارزة. وعلى عكس ما قد يوحى به الاسم فان هذه الدار ليست مقصورة على الأعمال التي تؤلفها النساء أو التى تتحدث عنهن، وان كنا نعترف لها بروح المبادرة والتفرد الشديد في هذا المجال، كما لو كان المطلوب هو اثبات اندماج النساء فى نظام حكم الجمهورية الاسلامية بأى ثمن. وقد قامت هذه الدار بنشر أول مجموعة خطب للإمام الخمينى عن النساء فى خريف عام ١٩٨١/ ١٣٦٠، وهو عمل تم انجازه فيما يبدو بتعجل: لأن ثلث النصوص فقط التى وقع الاختيار عليها تتعلق بالمرأة، واشتمل على العديد من التكرار، ولم ترد فيه أى إشارة الى تواريخ هذه الخطب (١٩٨١/ ١٣٦٠).

كما صدرت أيضا ملازم، ظل توزيعها محدوداً، تعرض بشكل مبسط للغاية أفكار «بهشتى» و «طالقانى» والسيدة «رهنورد» .. وقد اسهمت تنظيمات أخرى

مثل الإرشاد الإسلامي في زيادة حجم المنشورات التي تتناول هذا الموضوع.

ينتمي كتاب «صورة المرأة في خطب الإمام» الذي نشر في عام ١٩٨٥/ ١٣٦٤ إلى مرحلة أخرى. فقد حصل الناشرون على ما يكفيهم من وقت لجمع الخطب وترتيبها حسب الموضوعات، ووضع فهرس وقائمة محتويات. وكانت الموضوعات المطروقة لها دلالاتها القوية: الحجاب - إلا أنه لم يشكل الجزء الأكبر من الكتاب - ودور المرأة في الثورة الاسلامية، وحقوق المرأة في المجتمع وفي الأسرة، ودورها التربوي. وجاء هذا الكتاب مختلفاً تماماً عن مثيله الذي صدر بشكل متعجل في خريف ١٩٨١. ويعطي هذا التطور بعض المؤشرات على رغبة النظام في أن يظل على اتصال بقضية المرأة، لكي يتمكن من السيطرة على المناقشات العامة،و من الأمور ذات المغزى أن كتاب عام ١٩٨٥ لم يشتمل على فقرة امتدح فيها الإمام مشاركة النساء غير المتوقعة في مظاهرات الشوارع أعوام ١٩٧٨ - ١٩٧٩ (الإمام الخميني ١٩٨١/ ١٣٦٠ : ٧٨).ويرغم الإشارة الى خطب الإمام التي ألقاها في بداية الستينات في بداية الكتاب فان معظمها، وخاصة ما يتعلق منها بحق التصويت والانتخاب، لم يرد في الكتاب (لم تنشر نصوصها إلا في كتاب صدر عام ١٩٨٢/ ١٣٦١ عن دار نشر مستقلة نسبياً عن الجهاز الحكومي، أمير كبير).

على أي حال فقد انطفأت شعلة هذا الحماس للنشر بسرعة كبيرة. وعدا هذه الكتب، وكتب مطهري (الحجاب ،حقوق المرأة في الاسلام) وبعض المطبوعات الأخرى النادرة، فقد لاحظنا أن معظم الكتب المتعلقة بالمرأة، والصادرة عن الأوساط الدينية، اقتصرت على إحياء ذكرى فاطمة الزهراء. وكانت على الأكثر تتناول الموضوعات الثلاثة التي تتردد دوماً في خطب الإمام عن المرأة (الأم والمسلمة والمجاهدة). وهذا هو حال كتاب «فاطمة الزهراء، نموذج للمرأة المسلمة» الذي صدر في عام ١٩٧٠ (أميني ١٩٧٠/١٣٤٩) وأعيد طبعه خمس عشرة مرة، مما يجعل من الصعب تكوين فكرة عن عدد نسخه أو مدى نجاحه، خاصة وأنه كان يوزع ضمن الجوائز التي تمنح في المدارس والادارات والحكومية. وهناك كتب أخرى لا تزال تتصدر واجهات دور النشر التابعة لتنظيمات شبه حكومية: مثل «فاطمة الزهراء» لشهيدي و «بريق الأبدية» لسبحاني. والفكرة الأساسية في هذه الكتب أن: المرأة مكرمة لأن فاطمة حظيت بالتكريم في المذهب الشيعي، ويجب على النساء أن يتخذن منها مثلاً أعلى في المظهر والتفكير وأسلوب الحياة. وبرغم أن هذه الكتب التي ذكرناها ليست هي كل ما

صدر عن المرأة، فانها تعبر عن الروح التى كانت سائدة لدى الكتاب الاسلاميين. وقد اشتمل الدليل الببليوجرافي الذي أعدته جمعية نساء الثورة الاسلامية فى عام ١٩٨٠ على احصاء للكتب المتعلقة بالمرأة والتى صدرت حتى ذلك الحين (شهر نخند وسطانيفار ١٩٨٠/ ١٣٥٩). وقد يوحى عدد الكتب - ٣١١ كتاباً- بوجود تنوع في أساليب التناول والموضوعات. غير أن الواقع مختلف تماماً: فقد تبين أن الكتاب منبهرون تماماً بالنساء الأوائل فى الاسلام، ومن بين مائة سيرة ذاتية خصصوا ستين لهؤلاء النساء اللاتى يعتبرونهن مثلا أعلى وعلى رأسهن فاطمة.

وهكذا فان «شريعتى» لا يعد استثناء بكتابه «فاطمة هى فاطمة»، وهذا ليس انتقاصاً من قدر الكتاب ولا من أهميته لدى النساء فى التيار الثورى، برغم انه لا يعدو كونه سيرة ذاتية هامشية نسبياً بالمقارنة للاهتمام الأكبر لهذا الفيلسوف ألاوهو: تكوين ايديولوچيا اسلامية.

ووراء هذا التجانس النسبى للمطبوعات، يمكن أن نميز الكتب التى ركزت على الدور التربوى للمرأة، وتلك التى اهتمت بالمواصفات الثلاث التي ووردت فى خطب الإمام: المرأة الأم والمسلمة والمجاهدة، وكذلك كتب شريعتى الذي يرى أن دور فاطمة كان أكبر من مجرد كونها ابنة للنبى وزوجة لعلى وأم للحسين، وكان زعيم مثل رفسنجانى يستند فى خطبة على افكار شخصية أساسية فى الفكر الاسلامى للثورة هو «مطهرى» الذى كان يرى أن قضية المرأة لا يمكن تصورها إلا فى إطار التكامل الضرورى بين الجنسين فى المجتمع، وكان يركز على دورها كأم وزوجة.

علاوة على الخطب والمطبوعات، كانت هناك ممارسات ترويجية أخرى مثل منح الجوائز فى المجالات العلمية والفنية والاجتماعية.. وكانت هذه الجوائز توزع فى حفلات عامة تتحدث عنها الصحف باسهاب. وقد تم على سبيل المثال تكريم مزارعين بسبب ارتفاع انتاجهما فضلاً عن أحد مربى الماشية: وقد يندهش المرء اذا علم أن المكرمين الثلاثة من النساء.

كانت عمليات توزيع الجوائز هذه كثيرة ومتكررة. حيث كان النظام لا يفوت فرصة واحدة: فمن تكريم الأم المثالية فى كل موقع عمل الى أفضل فنانة وأحسن مدرسة وأكفأ عاملة.

وخلال هذه الاحتفلات كان يتم التركيز على دور المرأة فى الحياة العامة بالجمهورية الاسلامية. ولأن السلطات هي التى تحدد هذا الدور فلم يكن أحد يجرؤ

على التشكيك فيه. وربما يفسر ذلك قرار لجنة التحكيم بحجب جائزة أحسن ممثلة خلال المهرجان الرابع لأفلام «فجر» فى عام ١٩٨٦ وجاء فى حيثيات القرار: «برغم أن المرأة تلعب دوراً حاسماً ولها وجود واضح فى جميع أنشطة مجتمعنا الاسلامى .. فمما يدعو للأسف أن السينما لم تمنحها الاهتمام المناسب لشخصيتها الثرية. وطالما أن الأفلام المرشحة لم تقدم الاصورة محدودة وباهتة للمرأة،قررت اللجنة حجب جائزة أحسن ممثلة» (ادينه، الشتاء ١٩٨٦/ اسفند ١٣٦٤). ولم يستطع السينمائيون بالطبع الرد علي هذا الكلام أو تبريره.على أى حال، كان الرد الوحيد على أشكال التعبئة هذه القادمة «من فوق» هو السلبية «من تحت».

وقد أثار حماس النساء الايرانيات فى وقت الثورة ومشاركتهن المكثفة في الحركة،بعض الدهشة فيما يبدو. غير أن الباحثين في العلوم الاجتماعية لم يهتموا بطرح تساؤلات كثيرة حول طبيعة الصلة بين تلك النساء والحركة الثورية. يكمن أحد تفسيرات الموقف الجديد الذى اتخذه الزعماء الايرانيون من قضية المرأة فى رغبتهم فى اتخاذ موقف مناقض لتجاهل الشاه للنساء وحملته المريبة عليهن. لقد اجبرتهم النساء بتصرفاتهن على اتخاذ المبادرة. ومنذ قيام الثورة، شرعت الجمعيات النسائية في استضافة الزعماء السياسيين وعلى رأسهم الإمام الخمينى. وكن يتوجهن فى مجموعات لزيارة هؤلاء الزعماء والاستماع إليهم. وهذا سلوك غير منصوص عليه في الدين، لأنه كان من حقهن أيضا حضور اجتماعات مختلطة للتظاهر أو لزيارة الأماكن المقدسة. وفي بداية الثورة ظلت التجمعات الكبرى مختلطة، لكن بمرور الوقت طالب الرجال بالانفصال عن النساء فى الأماكن المقدسة، بيد أن هذا الأمر لم يعمم فلا تزال زيارة «مشهد» ومسجد الإمام رضا مختلطة حتى يومنا هذا.

وهذا يعكس بوضوح العلاقة الجديدة التى نشأت بين السلطة الدينية والنساء فى ايران فى فترة ما بعد الثورة. ولتحليل هذه الطفرة، تتعين دراسة العلاقات بين الدولة والمجتمع بمزيد من التنظيم، وكذلك تطور الحوار الدينى والمناخ الاجتماعى للمرأة في ايران. وسنلحظ هنا عنصراً بارزاً يتناقض مع الصورة التقليدية التى تكونت عن نظام الحكم الذى ترتب على الثورة الاسلامية: ألا وهو استمرار مشروعية بعض المظاهر المكتسبة من الخارج، كما أسماها چان فرانسوا بايار (١٩٨٩). حيث لم يلغ مثلاً الاحتفال بيوم المرأة بل على العكس استمر مع اكتساب مزيد من الرونق، وإن كان موعده قد تغير. كما جاء اصدار مجموعة كبيرة من المطبوعات ليؤكد

اندماج المرأة في القاعدة الاجتماعية للنظام. لقد حاولوا «تقليد» الغرب لتلبية احتياجات نشأت من الاختلاط به ولصرف النساء عنه فى الوقت نفسه.

تركيب جديد للبنية الحضرية: صلاة الجمعة

تتضح ملامح العلاقة الجديدة التي نشأت بين النساء ورجال الدين- تتضح معالمها بشكل أفضل من خلال دراسة التحول الذى طرأ على مشاركة المرأة فى صلاة الجمعة. كان آية الله طلقانى أول من دعا الى هذه المشاركة، في جامعة طهران فى يوليه عام ١٩٧٩. واستمر هذا التقليد بعد وفاته وأصبح من العناصر الأساسية في الحياة السياسية للبلاد، بيد أن أهميته تتجاوز هذا الإطار. ففى يوم الجمعة، تترك النساء انشطتهن المعتادة. وعلى عكس الرجال الذين يبحثون فى هذا اليوم عن الراحة وسط عائلاتهم، تخرج النساء من المنازل قاصدات وسط المدينة حيث يلحقن «بصفوف المصلين» لحضور صلاة الجمعة. وأسباب مشاركتهن جد مختلفة. فمن وجهة النظر الدينية البحتة، النساء غير ملزمات بحضور هذه الصلاة الجماعية. مما يعنى أن تواجدهن له مبررات أخرى، فهو بالنسبة للبعض دليل على مساندتهن للسلطة السياسية وصورة من صور الجهاد. وبالنسبة لأخريات، تكون مبررات الحضور اجتماعية أو مهنية. والبعض منهن يأتين من أجل الرحلات التى تعقب الصلاة .. بل إن هذا الحضور يكون شبه إجبارى فى بعض الحالات، حيث أن النجاح فى مسابقة الالتحاق بالجامعة مثلا يكون مرهوناً بنتيجة التحريات التى تجرى فى الحى الذى تنتمى إليه الطالبة حول سلوكها الاجتماعى. وكذلك أصبح الحصول على تذاكر لشراء الأدوات المنزلية من السوق الرسمية، بأسعار مخفضة للغاية، يعتمد على نشاط المرأة الاجتماعى. وبرغم تنوع المبررات، كان هناك مكان وحيد يجتمع فيه سكان أحياء طهران جميعها، دون أن يختلطوا، هذا المكان القريب من الجامعة فقد كان يفد إليه المتعلمون والتجار والعسكريون و المتطوعون و الشباب والشيوخ للنوبان فى هذا الجمع الهائل، المختلط والمدهش وإزاء هذا التنوع الاجتماعى، تعددت وسائل النقل المستخدمة للوصول الى المكان(موريم ١٩٨٧).

ينبغى في هذا الصدد تحليل طبيعة الرحلة التي كانت النساء تقطعنها. والتى تشكل انسلاخا من الدائرة الخاصة مما يعد فى حد ذاته أمراً جديداً: فحتى قيام الثورة، كانت المرأة تبقى في بيتها يوم الجمعة لخدمة أسرتها. وكانت هناك بالطبع

مناسبات أخرى تخرج فيها النساء من دوائرهن الخاصة. لكن هذه المناسبات كانت في رأينا مختلفة قلبا وقالباً. ومناسبات الخروج التقليدية يمكن تقسيمها الى ثلاث فئات: عائلية ودينية ومنزلية، والفئة الأولى يمكن تلخيصها في عبارة «الرؤية المتكررة»، وفي هذه الحالة كان الانسلاخ من الدائرة الخاصة يتم في نطاق العائلة وكان المرور إلى الدائرة العامة - وهي الشارع - ليس إلا فاصلاً زمنياً اجباريا بين الدائرتين الخاصتين، لأن هذه المناسبات كانت عبارة عن زيارات لأفراد العائلة الكبيرة. وكان هذا التقليد يخضع لمبدأ التزاور: أن يزور المرء ويزار. وهو مبدأ يدعم الأواصر العائلية ويحث عليه الدين بل يعتبره نوعاً من الثواب والواجب تجاه الأسرة التي تمثل صلة الرحم.

وقد تغير هذا المفهوم الآن قليلا ليشمل العائلة الكبيرة سواء من جهة الأم أو الأب.

تحت فئة الرحلات الدينية تندرج زيارة الأماكن المقدسة، والتي تتم مع أفراد الأسرة المقربين. وبالنسبة لسكان طهران تتخذ هذه الزيارات طابع الرحلات، لأن أماكن الحج تكون غالباً بعيدة ودخولها ليس بالأمر الميسور. والنساء يذهبن إليها أحيانا منفردات، أو بصحبة بناتهن فقط طلباً لتحقيق رغبة معينة:ويتناولن غالباً وجبات بسيطة. ولم تكن الدائرة العامة -السفر بالحافلة (الباص) أو القطار- سوى معبر بين الدائرة الخاصة ومكان مقدس. وهناك، عدا الزيارات الدينية، الجلسات الدينية في المنازل أو المساجد. وكانت أماكن اللقاء هذه تقع في داخل الأحياء، وتقصدها النساء، وقلما الفتيات، بانتظام دون أن يبتعدن كثيراً عن منازلهن، ويذهبن منفردات أو بصحبة أطفالهن الصغار أو بناتهن. وكان هذه هي أماكن النشاط الوحيدة في الأحياء، التي تمتزج فيها الأحاديث الدينية بأحاديث الجيران.

تبقير فئة الرحلات المرتبطة بقضاء حاجات المنزل أي «الذهاب الى السوق». ويمكن في هذا الصدد تمييز مكانين تجاريين بارزين: الأول هو سوق الحي والآخر هو السوق خارج الحي والذي يوجد غالبا في قلب العاصمة. وهذا الأخير ينقسم الى جزئين: جزء عصري وآخر تقليدي محدود المساحة على عكس الأول. هناك احتياجات يومية يمكن الحصول عليها من سوق الحي مثل المواد الغذائية الأساسية (الفاكهة واللحوم والخبز). وهذه تقوم بها النساء خلال فترة كبيرة من النهار: أي أن السوق تصبح الملتقى اليومي لهن. أما المشتروات لدى تجار الجملة في السوق التقليدية بوسط المدينة فيقوم بها الرجال. وتبقى السلع الاستهلاكية مثل الأحذية والملابس،

وهذه لها طقوس مختلفة تماماً، حيث تخرج الأسرة بأكملها غالبا لشراء هذه السلع مرتين أو ثلاث في العام أو في الاحتفالات الكبرى مثل الزواج.

وهناك بالتأكيد نزهات أخرى عصرية أشرنا إليها فيما سبق مثل ارتياد دور السينما أو الحدائق والجبال المحيطة بطهران. لكن هذه النزهات لم تكن تحظى بموافقة فورية. فالتنزة في حديقة - ناهيك عن السينما - يعد من الأنشطة الشبابية أو يتم بمبادرة عائلية.

لذا أصبحت صلاة الجمعة فى صورتها الراهنة نوعاً جديداً من النزهات والانسلاخ عن دائرة الأسرة، وتكتسب شرعيتها المعاصرة من كونها تندرج ضمن اطار دينى تقليدى. وعلى عكس الرحلات التى أشرنا اليها آنفاً، لم تكن هناك حدود واضحة للمكان العام، حيث تشكل جامعة طهران والشوارع المجاورة وحتى المشوار الذى يتم قطعه لحضور الصلاة، مكاناً دينياً ليس له حدود. وتجمع الصلاة الرجال والنساء بدون أى تمييز على أساس السن أو الجنس (حتى وإن كانوا منفصلين). ويمكن الذهاب الى الصلاة مع العائلة، لكن غالباً مع الجارات والصديقات أو المشاركات فى نفس الجلسات الدينية، وأحيانا منفردات. وأصبح من النادر اختيار هذا التوقيت للاجتماع بأفراد العائلة الكبيرة منذ رحيل الأب طلقانى، كما لو كان هذا المكان لم يعد قادراً على لم الشمل مثلما كان الحال في فترة الثورة.

وأصبح مكان الصلاة يشهد أنشطة شتى: من الاصغاء الى الخطبة التى تسبق الصلاة، ثم تبادل الأحاديث فى مجموعات صغيرة، إلى الذكر مع استخدام المسبحة وكذلك اللقاءات. وقد لعبت هذه الاتصالات المتنوعة دوراً لم تنجح الهياكل التقليدية فى القيام به على الوجه الأكمل، مثل التوسط للزواج، خاصة وأن الشباب كان قد تراجع اقبالهم علي حضور الاجتماعات الدينية في الأحياء، كما أن الحمامات العامة لم يعد لها وجود إلا في الأحياء الفقيرة.

التغيرات المؤسسية غداة الثورة

هذا التحول الذى طرأ علي الممارسات الاجتماعية للنساء غداة الثورة، واكبته تغيرات في مجالات القانون والصحافة والجمعيات والتعليم يمكن رصدها بشكل أسهل.

الميدان القانونى

أثارت التعديلات التى طرأت علي الدستور وبعض القوانين التى ألغيت أو تم التصويت عليها فى فترة ما بعد الثورة الكثير من التعليقات المعادية غالباً. وهكذا كتبت سناساريان تقول: «إن الجمهورية الاسلامية كشفت النقاب عن العقد الجنسية واحباطات أجيال وأجيال من الرجال الايرانيين ونقلتها الى النور». (سناساريان، ١٩٨٢: ١٤٧). كما تبنت العديد من المؤلفات والمقالات وجهة نظر مشابهة (افشار، ١٩٨٥). بيد أن منهجنا سيكون مختلفاً، فبدلاً من تأييد وجهة النظر هذه، سنحاول القاء الضوء على الغموض الموجود فى النصوص القانونية وتعليقات كثير من الساسة والنساء أنفسهم، فقد حثت هذه التعليقات علي عودة النساء الي منازلهن وأن يكون لهن فى الوقت نفسه حضور متميز في الحياة العامة. وسنطرح بعض التساؤلات عن تطبيق الاسلام والعقبات التى اعترضت ذلك حتي يومنا هذا.

تم التصويت علي دستور الجمهورية الاسلامية في نوفمبر ١٩٧٩. وقد اشتملت مقدمته على فقرة بعنوان «المرأة فى الدستور» (قبل البند الخاص بالجيش مباشرة). وتم تناول حقوق المرأة فى اطار حقوق الانسان. كما ورد ذكر الأسرة بالطبع بوصفها الوحدة الأساسية المكونة للمجتمع والمكان الرئيسى لنمو متسق: «بفضل الركائز الاسلامية للمجتمع، سيتمكن الأفراد، الذين طالما بذلوا الجهد لخدمة الاستغلال بجميع صوره، من استعادة هويتهم الأصلية وحقوقهم. وفي هذا الاتجاه، يصبح من الطبيعى تمييز النساء ومنحهن مزيداً من الحقوق، لأنهن تعرضن لقهر أكبر من جانب الطاغوت (يقصدون النظام السابق). ولأن الأسرة هى الوحدة الأساسية فى المجتمع وهى مركز التطور والنمو الانسانى، يصبح مبدأ أساسياً: التوافق بين الايديولوچيا والمثل الطبيعية حول دور الأسرة كإطار ضرورى ومعنوى لتقدم ونمو الانسان، ويكون من واجبات الحكومة الاسلامية توفير الظروف من أجل تحقيق هذا الهدف .. وهذا التصور للأسرة هو الذى سيحرر المرأة من صفة «الشئ»، أو «الأداة» المرتبطة بالاستهلاك والاستغلال. وعندما تستعيد المرأة دورها الثمين والكريم كأم، ستصبح سباقة الى تعليم الأديان وستقف جنباً اي جنب مع الرجل فى الحياة العملية، وستكون بالتالى مؤهلة لتحمل المسئوليات، ومن وجهة النظر الاسلامية، ستتمتع بصفات ومروءة أكبر وأهم».

وبرغم أن الحديث عن وضع المرأة كأم وعنصر مكون للأسرة كان طويلاً، فان

الفقرة الخاصة بأنشطتها الخارجية والاجتماعية جاءت قصيرة وضمنية. واشتمل الدستور على مبدأين فقط، في الفصل المخصص لحقوق الأمة، يتعلقان مباشرة بالمرأة. فقد نصت المادة ٢٠ علي المساواة بين الجنسين فى احترام المبادئ الاسلامية. والمادة ٢١ جديرة بالذكر: «واجب الحكومة، وفقا للمعايير الاسلامية، هو تأمين حقوق المرأة على جميع الأصعدة والعمل فى الاتجاهات التالية:

– توفير الامكانيات اللازمة لتطوير شخصية المرأة واعادة حقوقها الطبيعية والروحية.

– حماية الأمهات، وخصوصاً في فترة الحمل وحضانة الأطفال، وحماية الأطفال الذين تخلت عنهم عائلاتهم.

– تأسيس محكمة تختص بالمحافظة على ترابط الأسرة.

– ايجاد تأمين خاص علي النساء المسنات والأرامل والمطلقات.

– منح حضانة الأطفال للأمهات المتحشمات الفضليات اذا طلبن ذلك، فى حالة عدم وجود ولى».

و قد ألغى العمل بقانون حماية العائلة، بعد قيام الثورة ببضعة أشهر ، بحجة أنه أحد ثمار فترة الطاغوت. ولم تكن مفاجأة أن ينتهى العمل بهذا القانون بعد خطاب للإمام الخمينى حول هذا الموضوع فى فبراير ١٩٧٩ (ص ٦٣ ١٩٨٤/ ١٣٦٣: ١٠٤)

كان الامام قد احتج على القانون عند مناقشته فى البرلمان عام ١٩٦٧ قائلا: «إن قانون الأسرة الذى نوقش مؤخراً في البرلمان، بايعاز من عملاء للغرب، لهدم القيم الاسلامية ونواة العائلة المسلمة، يتعارض مع تعاليم الاسلام. ومن وافق عليه أو سيضعه موضع التنفيذ يعد فى نظر الشريعة مجرماً. والنساء اللاتى يحصلن على الطلاق من هذه المحاكم يعتبرن في الواقع متزوجات ومن ثم فاذا تزوجن مرة أخرى يكن في حكم الزانيات لأن طلاقهن باطل». (رسالة الخمينى٦٣ :٣١٧). ومع ذلك فقد جاء الإلغاء مبهما: وبرغم انه تم بشكل رسمى، كان القضاء لا يعتد به فى أحكامه. ووقفت السيدة طلقانى، وهى إحدى النائبات الأربع فى البرلمان، ذات يوم فى أواخر عام ١٩٨٠ تقول أمام البرلمان: «اذا كنا ألغينا قانون حماية الأسرة وبعض النصوص الاخرى لأنها من وضع الطاغوت، فهذا لا ينفى، فى رأيي، أنه كان يحتوى على أشياء نافعة .. واليوم لم يعد يوجد أى قانون للأسرة فى هذا البلد».

وقد تم ادخال تعديلات سريعة على بعض الأحكام الخاصة بالطلاق وتعدد الزوجات وحضانة الأطفال جرى اقتباسها - دون الاعتراف بذلك - من أحكام قانون حماية الأسرة. ومع ذلك، لم يمس هذا التحول الأساس الاسلامى للقوانين، بل على العكس كانت بعض النساء، وثيقات الصلة بالنظام الحاكم، يستعن أحيانا بأيات قرآنية للمطالبة ببعض التعديلات والتغييرات. ويجسد التطور الذى طرأ على فكر «آيه الله مهدوى كانى» هذا الوضع بوضوح فقد أعلن فى أبريل ١٩٧٩مزهواً: طالما أن الطلاق، وفقاً للقواعد الاسلامية، حق للرجل وبما أن قانون حماية الأسرة ألغى بناء على طلب آية الله خمينى، فنحن نعيد حق الطلاق مرة أخرى للزوج (٦٤ ٢، ١٩٨٤/ ١٣٦٣: ١٢٨).

وعندما اختير مهدوى رئيساً للمحاكم المدنية (التى تأسست فى سبتمبر ١٩٧٩) التى تنظر فى قضايا الأسرة وغيرها، اضطر بسبب سير الأحداث الي تعديل القانون رقم ١١٣٣ والذى ينص على «حق الرجل فى تطليق زوجته حينما يشاء». واعترف مهدوى بأن شروط الطلاق محددة فى القوانين المدنية وتعاليم الشريعة، وعندما يستند رجل إلى القانون ١١٣٣ فى طلب الطلاق فان المحكمة- إستناداً إلى الآية القرآنية (٤/ ٣٥) يجب أن ترجع إلى أصل المسألة وتطبق مبدأ «الإحتكام». أى عقد جلسة بين الزوج والزوجة فى وجود أحد أفراد الأسرة كوسيط لمحاولة الإصلاح بينهما، أو إتفاق الطرفين على الطلاق أو التأكد من صحة ذرائع الزوج.

فإذا فشلت هذه المحاولة، حينئذ فقط يمكن تطبيق القانون١١٣٣. غير أن هذه التحفظات المهمة لم تقلل كثيراً من تعسف هذا القانون. لذا لم يكن مثيراً للدهشة أن نقرأ فى خريف عام ١٩٨٧: « في مجتمع لا تحكمه بعد الآداب والاخلاق الاسلامية تماماً، ينبغى تعديل القانون ١١٣٣ أو جعله مشروطاً» (١٤٥، ١٩٨٧/ ١٣٦٦). وأوضحت الصحيفة بشكل صريح وعنيف أن هذا القانون يدمر النواة الأسرية التي يحميها دستور البلد، وكتبت أن «الثقافة الاسلامية ضعيفة أو مفككة لدى البعض، الى حد لا يمكن الإبقاء معه على هذا القانون بين القوانين المدنية».

وفيما يتعلق بحضانة الأطفال بعد الطلاق، سمحت مواد القانون للمرأة التي لم تتزوج مرة أخرى بالاحتفاظ بحضانة الطفل الذكر حتى سن عامين والطفلة الانثى

حتى سن سبعة أعوام. ويرى «آية الله مهدوى كانى» أن الحضانة حكم دينى ومن ثم فهى حق غير قابل للتقادم مثل حق ولاية الأب على ابنه. ومع ذلك، فمن حق المرأة أن تنص فى عقد زواجها على السن الذى ترغب أن تمتد إليه حضانتها لطفلها فى حالة الطلاق وتحدد المبلغ الذى لا يجوز فسخ العقد بدون دفعه (زن روز، ١٨٠١، ١٩٨٦/ ١٣٦٥). وتجدر الإشارة الى أن حضانة أبناء الشهداء تؤول دائما الى أمهاتهم.

ومع إلغاء قانون حماية الأسرة حدثت تغييرات فى سن الزواج، وقد حددت مادة- تم الصديق عليها فى عام ١٩٨٢/ ٦١- الحد الأدنى لسن الزواج بتسعة أعوام للفتاة و١٥ عاماً للفتى. وهذا السن يقل كثيراً عما كان معمولا به فى فترة حكم آل بهلوى حيث كان الحد الأدنى للفتاة ١٥ عاماً وللفتى ١٨ عاما. بيدأن المادة ١٤٠١ من القانون المدنى كانت تسمح باستثناء للفتاة حتى ١٣ عاماً وللفتى حتى ١٥ عاماً. وكان ذلك من قبيل التسوية مع رجال الدين وبعض الفئات فى المجتمع. وتجدر الإشارة أيضا إلى أن موافقة الأب أصبحت الآن ضرورية عند تزويج الفتاة للمرة الأولى، بينما فى فترة حكم آل بهلوى لم يكن هذا الشرط موجوداً الا بالنسبة لمن يقل عمرها عن ١٨ عاماً. وكان قد أعلن منذ بضعة أعوام عن تشكيل لجنة للنظر فى المسائل النسائية، بيد أن هذه اللجنة لم تر النور حتى الآن بسبب عقبات لا تنتهى (لقاء مع السيدة رجائى زن روز٨٥٨، ١٩٨١/ ١٣٦٠). وتكونت فقط مجموعة فرعية لشئون الأسرة، تابعة للجنة القانونية فى البرلمان، تضطلع بتسوية المشاكل المرتبطة بزيادة حالات الطلاق أو تعدد الزوجات (پيام هاجر، ٤٤، ١٩٨٢/ ١٣٦١. وفى هذا الاطار تم التصويت فى البرلمان على قانون بشأن تعديل دفتر تسجيل الزيجات. ويسمح هذا الدفتر للمرأة عند زواجها بوضع شروط إضافية فى العقد، تتعلق غالباً بمسألتى الطلاق وتعدد الزوجات. ومرة أخرى، يثور التساؤل -بعيداً عن النص القانونى- حول اشكال تطبيق هذا القانون فى المجتمع.

ومع قيام الثورة، تبنت السيدات «رهنود» فى مجلة «پويند كان راه زينب» و«هاشمى» فى «زن روز» و«طالقانى» فى البرلمان ومجلة «پيام هجار» حملة من أجل الاعتراف بحقوق الأمهات العاملات، لكى يتمكن من الاستمرار فى أنشطتهن الاجتماعية. وتتلخص مجهوداتهن المستمرة فى المطالبة بحق العمل لنصف الوقت

بالنسبة للنساء. وتقول السيدة «هاشمى» ان العمل لنصف الوقت بالنسبة للسيدات العاملات ضرورة فى مجتمعنا فى الوقت الراهن («زن روز» صيف ١٩٨١/ ١٣٦٠). وقد حظى هذا المطلب أخيراً بموافقة البرلمان فى خريف عام ١٩٨٣، غير أن مجلس الإرشاد لم يقره إلا فى ربيع عام ١٩٨٥ (وزارة العدل، ١٩٨٥/ ١٣٦٤: ١). وهنا يمكن الإشادة بالسرعة التى تتم بها دراسة مطالب النساء، فهى خير من عدم الحصول على أي شيء! وقد أثار هذا القانون بعض المعارضة، حيث رأى البعض أنه يتعارض مع مصلحة المرأة، وخاصة فيما يتعلق بحقوق التقاعد (پيام هاجر، ١٣٨، ١٩٨٦/ ١٣٦٥) واذا استثنينا بعض النصوص الأخرى (مثل النص الذى صدر فى يونية ١٩٨٠ والذي يلزم النساء العاملات بارتداء الحجاب فى أماكن عملهن أو النص الذى يعين النساء القاضيات فى وزارات أخرى غير وزارة العدل)،ونجد أن النصوص القانونية المخصصة للنساء قليلة. وقد أدركت الحكومة هذا الوضع، حيث صرح رئيس الوزراء «موسوى» في عام ١٩٨٦ قائلا إن «الحكومة ليس لديها حتى الآن أى مشروع قانون يخص النساء. واننى استشعر النقص الموجود في التنظيمات التى تضطلع بمشاكل النساء من كافة الطبقات الاجتماعية سواء في المدن أو القرى»(زن روز، ١٠٨٥، ١٩٨٦/ ١٣٦٤).

ومع ذلك فهناك قوانين أخرى، مثل قانون القصاص، تمس النساء. وقد جري التصويت على هذا القانون فى صيف عام ١٩٨٢، أى بعد حوالى عام من عرضه على البرلمان من قبل الحكومة. ومما لا شك فيه أن عدم موافقة بعض النواب عليه كانت وراء هذا التأخير. وبعد ثلاثة أشهر من عرض مشروع القانون، تم تنظيم ندوة حضرتها السيدة «طالقانى». وكانت نتيجة المناقشات أن مثل هذا القانون ستكون له آثار سلبية بسبب عدم ملاءمته للمجتمع الايرانى لأن القيم الاسلامية لم تسُده بعد (نيمه ديگر ٦، ١٩٨٨/ ١٣٦٦: ١٥٦ - ١٥٧). وبعد بضعة أسابيع نشرت مجلة (پيام هاجر) مقالاً بعنوان «إرسوا العدالة الاجتماعية أولا، ثم القصاص» (١٣، ١٩٨١/ ١٣٦٠). وقد اشتمل قانون القصاص على تحديد لدية الرجل والمرأة، حيث جعل دية المرأة نصف دية الرجل: أى أن الرجل الذى يقتل امرأة لدية فرصة أكبر للافلات من حكم الاعدام، وحتى من السجن، لو كانت لدية الامكانيات لدفع دية القتيلة.

والغريب أن هذا القانون، الذى أثار معارضة عنيفة داخل الحكومة، لم يكن

محوراً لمناقشات عامة كثيرة، على عكس المواد القانونية المتعلقة بالأسرة أو الحجاب. ومما يزيد غرابة الموضوع أنه يمس الوضع الاجتماعى للمرأة أكثر من القرارات الخاصة بالحجاب. و من المؤكد أن التوقيت الذى تم فيه التصويت على هذا القانون له دخل فى ذلك: فقد كان عام ١٩٨٢ شديد الصعوبة والعنف ويعكس آخر كلام قالته السيدة «طالقانى»، قبل التصويت بشهر واحد، مدى صعوبة تلك الفترة: «ان رفضنا وانتقاداتنا لا تتعلق بتطبيق العقوبات الدينية (الحدود) وانما بظروف هذا التطبيق. فالاسلام هو دين الحدود وينبغى تطبيقها. والمسلم المؤمن لا يمكن أن يعترض على هذه المبدأ. ومن يفعل ذلك يكون ضد الاسلام» «پيام هاجر» ٣٤، ١٩٨٢، ١٣٦١).
واذا كان القانون ١١٣٣ ظل يلقى معارضة فى «پيام هاجر» (١٤٥، ١٩٨٧/ ١٣٦٦) فالوضع ليس كذلك بالنسبة لقانون القصاص. فهل ترجع المسألة فعلاً الى الظروف أم أفضلية قضية الأسرة على قضية المرأة؟

نحن لسنا هنا بصدد بحث الطابع الايجابى أو السلبى لمجمل النصوص القانونية فى فترة ما بعد الثورة، لكننا نصف ردود الأفعال المختلفة التي أثارتها هذه النصوص. وهكذا، جدد دستور عام ١٩٧٩ حق التصويت،لعدم إثارة هيجان كالذي حدث عام ١٩٦٣، لأن النظام الجديد يريد تعزيز المساندة التى يحظى بها من قبل النساء. بيد أن هذه الصلة، كما حاولنا استنتاجها، انطوت على قدر من الصراع والجدلية أكبر مما كان معلنا: ليس بين النظام والنساء العلمانيات، حيث كانت المعارضة أكثر حماساً ووضوحاً، لكن بين النظام والنساء اللاتى يساندنه. وقد عبرت الصحافة، أكثر من البرلمان حيث كان وجودهن رمزياً (أربع نائبات من بين ٢٧٠)، عن شدة هذا الجدل الذى يتعلق فى المقام الأول بالنساء المسلمات والاسلاميات.

الجدل فى الصحافة

بعد الثورة، لم يتغير كم الصحف النسائية كثيراً. فقد بقيت صحيفة «زن روز» وإن كانت أسرة تحريرها تغيرت، وغيرت «بانوان» اسمها الى «بونيد كان راه زينب "أى" من يسعين على طريق زينب» وانضم اليها محررون جدد، ورأستها السيدة «زهرة رهنورد» زوجة رئيس الوزراء ميرحسين موسوى. وظهرت صحيفة هاجر ليرتفع عدد المجلات النسائية. اذا استثنينا العامين الأولين سنجد المقالات التي نشرت فى هذه الصحف وتخص المرأة قليلة: مثل المقالات التى تصف الأوضاع القانونية للمرأة

فى العالم، وتقارير عن مؤتمرات دولية تدور غالباً حول المرأة والقرآن الى جانب بعض المقالات الافتتاحية. وبرغم أن المديرة، وهى السيدة «طالقانى»، تعد من النائبات القليلات اللاتى حاربن من أجل تطبيق المادة٢١ من الدستور، فقد رفضت ولاتزال، انشاء صحيفة نسائية، وهو موقف تشاركها فيه الكثير من النساء الاسلاميات: «نحن لانريد فصل مشاكل النساء عن مشاكل الرجال. ولانرغب فى تقسيم المجتمع، حتى مع علمنا بوجود مشاكل خاصة بالمرأه. والطريقة السليمة لحل هذه المشاكل لاتكون من خلال طرحها بشكل منعزل، خارج الاطار العام للمجتمع».

إلى جانب هذه المجلات الثلاث، هناك نشرة مؤسسة الشهداء «شاهد النساء»، التى صدرت فى عام ١٩٨٦ كامتداد لمجلة «الشاهد» التى تصدرها هذه المؤسسة أيضا. فما هى التغييرات التى طرأت على أكبر مجلتين نسائيتين؟ يجب هنا التمييز بين مرحلتين: ماقبل عام ١٩٨٢ وما بعده. خلال الفترة الأولى كانت النغمة السائدة فى معظم المقالات هى المطالبة: مطالبة المرأة بما عليها من واجبات، ومطالبة الحكومة بقوانين. وكان ثمة بعض الخلط بين النساء والدولة، فلم تضع الكاتبات أنفسهن خارج التشريعات وانما داخلها بعد قياس جوانبها الايجابية أو التى تستحق النقد. وكان كل شىء فى حركة مستمرة لأن التغيير والتعديل ظلا هدفين أساسيين. وكانت المطالب أيضا ذات طبيعة خاصة فقيمتها تكمن فى ابرازها أكثر من تنفيذها، وكانت الى حدما مرتبطة بالنساء من أنصار التاريخ الثورى. من بين مقالات «زن روز» أو «بانوان» الجديدة، تجدر ملاحظة مقالات السيدتين «رهنورد» «وهاشمى». كانت المناقشات متنوعة وتركز على المرأة فى الأسرة(الزواج، وتعدد الزوجات) أكثر من دورها فى المجتمع(عملها أو مسئوليتها الاجتماعية): وبالنسبة لحالات الطلاق، كان يتم التركز على مسئوليات الزوج والدولة (بانوان،٦، ١٩٨٠/ ١٣٥٩). و الى جانب هذه الممارسة التى تدفع القوانين الى حدودها المنطقية، كان هناك نشاط نقدى للنصوص الموجودة بالفعل بهدف ازاحة الغموض عنها أو التخلص من المصطلحات التى تنطوى على تفرقة.لذا طرحت السيدة هاشمى كلمة «نفقة» التي ينبغي على الزوج أن يدفعها لزوجته على مائدة البحث (زن روز، ٨١٢، ١٩٨١/ ١٣٦٠). وقد امتد هذا النقد للنصوص ليشمل تحذير الشباب من الأفكار الرومانسية المرتبطة بالحب: فالاطار القانوني هو وحده الكفيل بحماية المرأة. وعلاوة على الشرعية، يجب الحديث هنا عن الواقعية: أفلن يتم تعديل بعض القوانين الناقصة، وتقنين بعض الأوضاع؟ فلم يعد

مكان المرأة إذن فى البيت فقط أو وسط أسرتها، وانما يتعين على المرأة لكى تحقق ذاتها أن تستثمر جهودها فى المجتمع، ويصبح لها نشاط. وقد كتبت السيدة هاشمى فى عام ١٩٨١ (زن روز، ٨١٥، ١٩٨١/ ١٣٦٠) تقول: «يجب أن تلبى قوانين العمل احتياجات المرأة الروحية والمادية. وينبغى على المشرعين، وهم يركزون على مسئوليتها الرئيسية كامرأة مسلمة، أي واجبها كأم، ألا ينسون تلبية احتياجاتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية وكذلك النفسية. ونقصد بذلك مسئولياتها خارج المنزل، فى الادارات الحكومية أو الخاصة. ويجب أن يحترم القانون هذين الجانبين معاً فى حياة المرأة».

ثم جاء عام ١٩٨٢ بمثابة خط فاصل. حيث منُعت صحيفة باناڤان من الصدور فى صيف عام ١٩٨١ (نيمه ديكر،٦، ١٠٨٨/ ١٣٦٦). وتغير مضمون الصحافة النسائية بصورة عامة: واستمرت المطالب وإن كان بشكل فردى. وأصبحت الدولة كياناً مختلفاً يجب التفاوض معه. ولم يعد للنساء أى نشاط سواء على مستوى الفكر أو اتخاذ القرار. وتوقفت الديناميكية. وأصبح على النساء أن يضعن قائمة بالمشاكل التى يواجهنها ويبحثن عن حلول لها فى خطب الساسة، والتعبير عنها فى إطار: الشريعة. وهذا تغيير أساسى يمكن رصده اذا قارناه ببعض الجرأة التى كانت موجودة قبل عام ١٩٨٢، ثم اختفت بعد ذلك. فقد شاركت السيدة «هاشمى» فى أحاديث فى عام ١٩٨١ حول الاجتهاد الانتقالى؛ وهذا يؤكد الطابع المختلط والانتقالى للمجتمع الايرانى، «التوحيدى» (الذى تحكمة المبادئ الربانية فقط)، مما استوجب ادخال بعض التعديلات على الشريعة - العادلة والصالحة للتطبيق فى مجتمع إسلامى فقط - لتوفير وضع أعدل للنساء (زن روز، ٨٢٠، ١٩٨١/ ١٣٦٠) وبعد عام ١٩٨٢ أصبح الكلام مقصوراً على الكتابة والتفسير. ومثال آخر: قبل ١٩٨٢ كان آية الله صانعى (بانوان، ١٠، ١٩٨٠/ ١٣٥٩) عضو مجلس الارشاد يؤكد أن النساء يستطعن ممارسة مهنة القضاء، وجاء الحظر فقط فى فتاوى أدلى بها عدد كبير. خاطبت السيدة «هاشمى» الإمام فى «زن روز» قائلة «نحن نطالب «اجتهاد زمان» بأن يحل مبدأ «الأهلية» محل «النوع» عند تعيين القضاة لأن هذه المسألة لا تتعلق بالفقه» (زن روز ٨٢٠، ١٩٨١/ ١٣٦٠).

وبعد عام ١٩٨٢ لم يعد «آية الله صانعى» الى التدخل فى هذا الموضوع، كما أن السيدة «هاشمى» تركت مكانها في صحيفة «زن روز». وظلت النساء رسمياً

كائنات عاطفية يجب أن تظلن بمنأى عن المحاكم.

الجمعيات

بالمقارنة بفترة حكم آل بهلوى، اتخذت ظاهرة تكوين الجمعيات أبعاداً مذهله، الى حد يمكن وصفه بحمى الجمعيات. وهذه الظاهرة تحتاج الى دراسة، لكن فى سياق هذا العمل نود الاشارة الى جانبين طرأت عليهما تطورات ملحوظة.

الجانب الأول يربط بين هذه الظاهرة واتساع نطاق النشاط الاجتماعى المعترف به للمرأة. فقد أصبح خروجها من المنزل وترك الأب أو الزوج بعد قيام الثورة أسهل مما كان قبل الثورة. واكتسبت هذه الجمعيات شرعية ومغزى مواليين للثورة، لذا لم يعد فى إمكان الرجال الاعتراض علي مثل هذه الأنشطة وإلا تعرضوا للنقد والسخط الاجتماعى. وقد تجسد اتساع نطاق النشاط الاجتماعى للمرأة فى ممارسات أخرى مثل مشاركتها المكثفة فى صلاة الجمعة كما رأينا، وهو الأمر الذى لم يكن تقليديا وظهر غداة الثورة.

أما الجانب الآخر فهو يخص فئة معينة من النساء هن الأصوليات والمسألة هنا تتعلق بحدود مختلفة وتوصيف جديد للدائرتين الخاصة والعامة. وبالتحديد فان الدائرة العامة لم تعد مقصورة على المنتجات وحدهن، وانما تضم مجالات المشاركة النسائية الخاصة، المختلفة عن الأعمال مدفوعة الأجر.

يمكن تقسيم الجمعيات النسائية التي ظهرت في فترة ما بعد الثورة الى ثلاث فئات رئيسية: الجماعات المنبثقة عن الثورة، والجمعيات المرتبطة بجهاز الدولة والجمعيات التطوعية. والى هذه القائمة يمكن أن نضيف جمعيات ذات وضع وتواجد مبهم، ،مثل حركة النساء المسلمات (التي كانت فى الواقع داراً للنشر تطبع كتباً من تأليف النساء) والمعهد الإسلامى للنساء الملتزمات فى ايران .(الذى تشكل داخل البرلمان لكن لم تكن له أنشطة تذكر) وكذلك تضامن نساء الجمهورية الاسلامية (الذى ظهر ليعلن مساندته لخطاب ألقاه أحد قادة المؤسسات واختفى دون أن يترك أثراً)

الجمعيات المنبثقة عن الثورة

بعد قيام الثورة فى عام ١٩٧٩، بدأت تظهر الجمعيات النسائية لتحل محل منظمة النساء الايرانيات. فتكونت جمعية نساء الثورة الاسلامية التي احتلت مقر منظمة النساء الايرانية، وكان لها مثلها فروع فى جميع المدن الايرانية وخاصة اصفهان

وشاهرود وأهواز. تتولى هذه الجمعية مهمة تنظيم الندوات والمحاضرات وتتبنى المشروعات التعليمية والثقافية الكبرى التى يشارك فيها عدد كبير من النساء. ومنذ نشأة الجمعية، اهتمت بالمؤتمرات الدولية الخاصة بالمرأة وشاركت بصورة نشطة فى مؤتمر كوبنهاجن الذى أشرفت عليه منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو). ومن الأنشطة الناجحة لهذه الجمعية إصدار مجلة نصف شهرية اعتباراً من شتاء عام ١٩٨٠، على أساس أن تتحول بعد ذلك الى مجلة أسبوعية (پيام هاجر، ٢، ١٩٨١/ ١٣٥٩). إلا أن المشاكل بدأت تظهر بداخلها. فأصبحت الجريدة شهرية. وتباعدت الصلات بين المركز الرئيسى للجمعية فى طهران ومندوبيها الاقليميين، وأعلنت جريدتها فى عام ١٩٨١ حل الفروع الاقليمية بسبب وقوع «أخطاء»(پيام هاهر ١٥، ١٩٨١/ ١٣٦٠). ثم واجهت الجمعية نفسها، التى تركت مقرها الأول وانتقلت الى آخر أكثر تواضعاً، مشاكل داخلية نتيجة لتعدد الاجراءات وبعض الضغوط الخارجية، بسبب استقلاليتها ازاء السلطة السياسية. وقد جعلها ذلك هدفاً للشائعات التى ربطت بينها وبين اليسار تارة والاتجاهات المعادية للثورة تارة أخرى. واذا كانت أنشطة هذه الجمعية لا تزال مستمرة حتى يومنا هذا، فقد قل عدد العضوات كثيراً وتزايدت المشاكل، وهذا الوضع يسبب المرارة للنساء اللاتى أسهمن منذ زمن طويل فى استمراريتها. وحلت محل الندوات دروس الحياكة والتطريز أو التفسير وتاريخ الاسلام، واللغة العربية أو الانجليزية. وتجرى لجنة ثقافية أبحاثاً حول حقوق المرأة؛ كما توجد مكتبة لخدمة المترددات على الجمعية.

وهناك أيضاً مكتب لدراسة القضايا النسائية ترأسه السيدة مكنون. وقد تأسس هذا المكتب في عام ١٩٨٤ عندما كانت السيدة مكنون تشغل منصب مديرة جامعة «الزهراء» المخصصة للفتيات، وينص برنامج المكتب على أنه ينقسم الي فرعين: فرع نظرى والآخر تطبيقى. الفرع الأول يتولى دراسة وضع المرأة فى النظام الحكومى الاسلامى من نواح عديدة: حيث يجرى أبحاثاً اجتماعية وانثروبولوچية وفلسفية. أما الفرع التطبيقى فيدرس أربع ظواهر: مشكلة الأمية، والانحرافات الاجتماعية، وعمل المرأة وتأثيره على النمو الاقتصادى، وحركات المرأة على الصعيد الدولى سواء فى الشرق أو الغرب. وقد أصدر هذا المكتب عدة كتيبات وينظم اللقاءات باستمرار.

أما المجلس الثقافى والاجتماعى للنساء فقد تقرر انشاؤه فى عام ١٩٨٧ (كيهان، ١٣١٧٩، ١٩٨٧/ ١٣٦٦). وهو يختص بالاطار القانونى: ويعمل على

القضاء على التفرقة (فى العمل والتعليم بوجه خاص) التى تتعرض لها النساء ويهدف إلي تأمينهن اقتصادياً بشكل أفضل، وكان المجلس يأمل فى انشاء خلايا تعليمية وثقافية فى جميع أنحاء البلاد لتعريف النساء بحقوقهن وتوفير مزيد من الحماية لهن داخل الأسرة أو المجتمع.

الجمعيات المرتبطة بأجهزة الدولة

شكلت جميع الادارات والمؤسسات، بعد الثورة، فروعاً نسائية. وكانت هذه الأقسام تتمتع بقدر محدود من الاستقلالية، وكثيراً ما شهدت مشاكل ضخمة فى تشغيلها بسبب ميزانياتها الهزيلة. وتحدثت «پيام هاجر» عن مسألة تبعية هذه الأقسام لإدارات المؤسسات. حيث حدث عند إقامة يوم لدراسة تنظيم الدعاية الاسلامية، أن رفضت السيدات الحاضرات مناقشة موضوع الحجاب وفضلن تغيير الموضوع للحديث عن حقوق المرأة، مما أثار دهشة رئيسة الجلسة التي أشارت الى وجوب احترام قرارات «الأخوة فى المجلس الأعلى» (« پيام هاجر» ١٤٦، ١٩٨٧/ ١٣٦٦).

التجمعات التطوعية

تأتى على رأس هذه التجمعات اللقاءات الدينية التقليدية التى تعقد فى الأحياء . وقد لعبت هذه اللقاءات النشيطة والديناميكية دوراً مهما فى الحركة الثورية عام ١٩٧٩. ومنذ ذلك الحين زاد عددها وتغيرت مضامينها، وإن لم تختلف كثيراً عن ذى قبل فهى لا تزال حتى يومنا هذا مظهراً مهما من مظاهر الحياة الاجتماعية النسائية فى الأحياء.

وظهرت تجمعات أخرى بعد قيام الثورة لها أهداف مشابهة (دروس تحفيظ القرآن للبالغين ودروس الشريعة والتفسير .. الخ): ومن أمثلة هذه التجمعات مدرسة زينب التى تأسست فى عام ١٩٨٣ للنساء، وخاصة ممن ينتمين الى أسر الشهداء، وهناك مؤسسة «حضرة خديجة» الخيرية للثقافة والخدمات التى تأسست عام ١٩٧٩، ومعهد ١٢ فروردين (تاريخ الاستفتاء على الجمهورية الاسلامية) الذى ترأسه فريدة مصطفوى، ابنة الإمام، والذى انشئ عام ١٩٧٩. وقد تميز هذا المركز الأخير بطائفة من الأنشطة المتكاملة نسبياً لأنه كان يضم فصولاً لمحو الأمية التحقت بها ١٤٠٠ سيدة

فى عام ١٩٨٢؛ واتسع نشاطه فقد اشترى حمامات ومدارس وعيادات طبية خصصها لخدمة المحتاجات (زن روز، ٨٦١، ١٩٨٢/ ١٣٦١).

ويمكن أن نلحظ، من خلال هذه القائمة القصيرة، غموضاً آخر يحيط بعلاقة الدولة مع كافة التجمعات التى نشأت خارج المؤسسات الرسمية بعد الثورة. وقد لعبت درجة التمويل وعمل الادارات ومواقفها من قضايا الساعة دوراً مهماً فيما يبدو الآن من تباعد معلن إزاء الدولة.

التعليم

مثل جميع الثورات الأخرى، عبرت إيران عن رغبتها فى تغيير نظام التعليم وقد أثر التحول الى النظام الاسلامى بسرعة على الكتب المدرسة: ففى الصور أصبحت النساء ترتدين الملابس الاسلامية، واختفت سيرة آل بهلوى من كتب التاريخ. وفى الجامعة كان الصدام على أشده، لذا بقيت مغلقة عامين ونصف العام. وكان أول سبب للصراع يتعلق بالاختلاط، حيث سرت شائعة تعلن فصل الطلبة عن الطالبات فى الجامعة، فجاءت المواقف حازمة مثلما أكدت السيدة «رهنورد» (زن روز، ٧٦٥، و١٩٨٠/ ١٣٥٩) على «عدم وجوب فصل البنات عن البنين فى الجامعة، وحتمية اختلاطهما وتبادل الأفكار لتنمية معارفهما». ونتيجة لهذه المعارضات أو بالأحرى لنقص الامكانيات، لم يتم الفصل الا داخل قاعات الدرس مع إجبار الفتيات على ارتداء الزي الاسلامى.

وفى التعليم الابتدائى والثانوى، تم حسم هذه المسألة بشكل أسرع. وأصبحت وزارة التعليم تضم قسمين، قسم لأمور التعليم وقسم لأمور التربية، يختص القسم الأول بتدريس المواد التقليدية. أما القسم الثانى فيضطلع بالمشروعات الخاصة بالتربية الدينية مثل: إقامة الصلوات، وتلقين الأحكام الاسلامية، وقراءة القرآن وتفسيره، والذكر والخطب التى تدور حول الموضوعات الراهنة (زن روز، ٩١٣، ١٩٨٣/ ١٣٦٢). وكان تعيين المدرسين الذين يتولون هذه المهام، يتم خلال العامين الأولين أولا بأول. واليوم أصبحت هناك مدرسة توفر تدريباً خاصاً مدته عامين للمدرسين الجدد. وكان المعلمون فى الفتره الأولى يتلقون تدريباً اضافياً إلي جانب عملهم.

أما السبب الثانى والذى يمس صميم العملية التعليمية فيتمثل فى حظر التحاق الطالبات ببعض الفروع العلمية: من بين ٩٤ فرعا في مجموعتى الرياضيات

والتقنيات، لم يكن مسموحاً لهن إلا بالالتحاق بثلاثة وثلاثين فرعاً، وبالنسبة للعلوم التجريبية كان مسموحاً لهن بستة وثلاثين فرعاً من بين ٥٤ أما فروع العلوم الانسانية فقد كان مسموحاً لهن بها كلها. وفى المهن الطبية خصصت لهن نسب، حيث سمح لهن بنسبة ١٠٠٪ كحكيمات و ٤٠٪ كطبيبات و ٢٠٪ كصيدليات وطبيبات أسنان. وبرغم عدم وضع أى عراقيل لالتحاق الفتيات بالعلوم الانسانية، فان نسبة الأماكن المخصصة لهن فى الدراسات القانونية لم تتجاوز ٢٥٪ (وزارة الثقافة والتعليم العالى، ١٩٨٦ - ٨٧/١٣٦٥ - ٦٦).

كما كان محظوراً على النساء العمل فى المناجم وفى الصناعات الكهروميكانيكية والمعدنية، وفي الزراعة والجيولوجيا أو كطبيبة بيطرية أو قاضية أو ضابطة. أى أن هذا الوضع لم يتعلق بالجامعة وحدها كما تؤكده رسالة نشرت فى احدى الصحف المسائية: «يجب ألا نسمح باغلاق المدرسة التقنية الوحيدة الباقية للفتيات» (كيهان، ١٢٧٤٩، ١٩٨٦/ ١٩٦٥). وبعد عامين نشرت صحيفة «پيام هاجر» أن التسجيل في هذا المدرسة متوقف منذ عام ١٩٨٦ («پيام هاجر ، ١٥٠، ١٩٨٨/ ١٣٣٦).

ومن جهة أخرى امتد مشروع تعليمى يهدف الى التدريب على الفروع التقنية، ليشمل الفتيات وتجسد في صورة دروس لتعليم الحياكة والتطريز. وكان الهدف من هذه المشروع هو الارتقاء بقيمة العمل التقنى في المجتمع وتكوين قوة عاملة. مع ذلك، وبسبب ظروف الحرب، وبناء على أوامر الامام نفسه، بدأت النساء تتلقين تدريبات عسكرية منذ عام ١٩٨٦ (كيهان، ١٢٧١٨، ١٩٨٦/ ١٣٦٥)، كما اضيفت دروس الدفاع المدنى الى مناهج التعليم فى مدارس البنات.

فماذا كان رد فعل النساء ازاء هذه السياسة التعليمية، وخاصة محظوراتها؟ البعض اعترضن عليها من حيث المبدأ ولكنهن تقبلنها بسبب المرحلة الانتقالية المزدوجة التى كان يمر بها المجتمع الايرانى: فهو من ناحية فى حالة حرب للدفاع عن استقلاله ومن ناحية أخرى لم يستكمل تطبيق النظام الاسلامى. والبعض اعترض دون قبول أى حلول وسط، وكانوا «لايرون غضاضة في حصول النساء على مؤهلات علمية أو ثقافية أو سياسية أو اجتماعية على أعلى مستوى، على أن يقررن بعد ذلك ما يرينه فى صالحهن ويخترن مستقبلهن. واذا كانت النساء يعملن بالفعل فى الحقول فلماذا حرمانهن من دراسة الزراعة فى الجامعة؟» هذا هو السؤال الذى طرحته السيدة

رهنورد (فى صحيفة كيهان ١٣١٧٩. ١٩٨٧/ ١٣٦٦).

وبررت بعض النساء هذه المحظورات بأنها ترجع الى اختلاف القدرات الجسمانية والنفسية للنساء عن الرجال. وتردد فى ذلك الحين أيضا بعض الأقاويل المبهمة ذات المغزى الاجتماعى من نوع: التقنية ليست هي الأفكار النظرية و ولكنها التطبيق العملى، وهذا يفسر قرار الحكومة التى تفكر دائما فى راحة المرأة. بيد أن النساء اللاتى يسقن مثل هذه المبررات كن من حملة المؤهلات ومن ثم كن ضمن جهاز الانتاج فى المصانع.

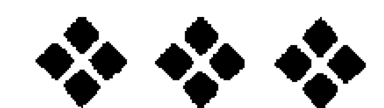
وكان الانطباع السائد أن هؤلاء النساء يواجهن صراعات فى أعمالهن أكبر مما يفصحن عنه. فهن نشيطات ومتطرفات أحيانا ولهن حضور قوى فى المجتمع لكنهن لم يجربن قط العمل مدفوع الأجر، وقد اتفق الجميع على الطابع النسبى لبعض عمليات التفرقة، من الناحية العملية، لأن تحديد الرغبات فى الجامعة يتم على أساس الدرجات التى يحصل عليها الطالب فى امتحان الدخول وليس على اختياره الشخصى.

كما ظهرت مواقع أخرى أو تطورت بعد الثورة، ونقصد هنا المعاهد الدينية للفتيات (هناك بالطبع مثلها للبنين). وكانت فترة الدراسة فى هذه المعاهد تشبه مدرسة «قم»: ثلاث مراحل ما بين ٣ و ٥ أعوام وفقا لدرجات الطالبة. وكان مسموحاً للنساء بالوصول الى مستوى «مرجع تقليد». لكنهن كن يتوقفن فى الواقع قبل ذلك ليلتحقن بفصول الارشاد الاسلامى. وقد ظهرت مبادرات متنوعة منذ قيام الثورة، مثل تجميع مدارس قم فى في مكان واحد شيد لهذا الغرض هو جمعية الزهراء التى تأسست فى عام ١٩٨٥ - ١٩٨٦ وكان يرتادها ما يقرب من ألف تلميذ. وقد صمم هذا المبنى بطريقة عصرية، وكان به مكان للاقامة الداخلية للتلاميذ العزاب. وبرغم ان إدارة الجمعية كان يقوم عليها الرجال وحدهم ، فقد كانت النساء مسئولات عن برامج التدريس. وهذا المشروع يعد أول مبادرة بهذا المستوى فى مجال التعليم الاسلامى المخصص للنساء. وكانت شروط الالتحاق به كما يلى:

الحصول على الشهادة الابتدائية على الأقل، أن يكون السن مناسباً للمستوى التعليمى، الحصول على موافقة الأهل، اجتياز اختيار القبول، اجتياز المقابلة الشخصية. والفتيات المتخرجات من هذه المدرسة يمكنهن التدريس أو المشاركة فى أنشطة الارشاد الاسلامى المختلفة.

والتجربة الأخرى التى تستحق الذكر هى «المدرسة العليا» المسماة «شهيد مطهرى». وهى تختلف عن المعاهد الأخرى المماثلة فى أنها برغم ارتباطها بالمدرسة الدينية فى قم منذ عام ١٩٨١، فانها تتبع وزارة التعليم العالى. وتشرح احدى المسئولات بالمدرسة «انها تقبل ستين طالبة كل عام (منذ عام ١٩٨٢) من بينهن ٣٥ فى القسم الداخلى. وتعمل المدرسة على اعداد المدرسات ليس لايران وحدها وانما للدول الأخرى. ولهذا تم ادخال اللغة الانجليزية ضمن المناهج الدراسية». وقد افتتحت المدرسة دار حضانة لتتيح للسيدات المتزوجات فرصة متابعة الدروس. تشمل مناهج الدراسة الفقة والفلسفة والاقتصاد وعلم النفس و اللغات الاجنبية والتدريبات العسكرية والاسعافات الأولية. وقد وافقت وزارة التعليم على فتح قسم للتعليم الثانوى فى عام ١٩٨٥، التحقت به تسعون طالبة للحصول على شهادة اتمام الدراسة الثانوية في «المعارف الاسلامية»، مما يسمح لهن بالالتحاق بالقسم العالى فى المدرسة. وكانت التلميذات يتلقين فى الصباح المناهج الدراسية العادية، ويتابعن بعد الظهر الدروس الدينية. وأقيمت فيما بعد مشروعات مماثلة فى المدن الايرانية الأخرى مثل مشهد. وكان الدافع الى هذه المبادرة أن الزواج غالبا ما يحول دون اتمام الفتاة لدراستها، حسبما شرحت نفس المسئولة بالمدرسة، لذا فان تعليماً يبدأ من المرحلة الثانوية يمكن أن يقلل من حالات ترك الفتيات للتعليم. وتجدر الإشار أيضا الى الدروس التى لا حصر لها التى كانت تنظمها الادارات والجمعيات.

لكن مما لاشك فيه- بصور عامة - أن عدد السيدات الحاصلات على ثقافة دينية قد ازداد بشكل ملحوظ. وقد أدى ذلك - كما حاولنا أن نبرهن - الى توسيع نطاق الجدل واستمراره منذ قيام الثورة وحتى الآن حول: الصلات القائمة بين النساء والنظام الحاكم فى الجمهورية الاسلامية.



الفصل الثانى

نساء فى حالة ثورة

كان موضوع «الثورة» من الموضوعات الرئيسية والمتكررة التى طرحناها خلال لقاءاتنا مع المبحوثات. وبدا على الفور أنه أساسى ومركب، وكشفت اللقاءات عدم امكانية تفاديه، فبواسطته يمكن تحليل التطورات واضفاء الشرعية عليها. كما كانت الثورة مصدر شعور بالفخر من جانب الايرانيات - على اختلاف اتجاهاتهن - اللاتى شاركن فيها. ولم تعد الثورة مجرد تاريخ مسجل باللون الأحمر فى التقويم، انما لحظة ميلاد ونهضة. وأصبحت أكثر من مجرد فترة محدودة فى التاريخ المعاصر لايران، فهى تربة خصبة وثرية تغذى أحاديث المبحوثات على الدوام بالأسانيد. ومع ذلك تجدر الإشار، بغض النظر عن رواياتهن، الى تنوع مشاركتهن فى الحركة الثورية: فقد كان البعض منهن لا يزال صغيراً جداً على المشاركة فيها، والبعض تعامل معها فى البداية بشئ من اللامبالاة ولم ينضم اليها إلا متأخرا، والبعض الثالث هو الذى عمل فيها أعواماً طويلة، لأنه رأى فيها بصيص الأمل، وهو الذى ينتمى إليها. لكن مما لاشك فيه أن هذه النقطة ليست هى التى أعطت الثورة الايرانية تفردها بالمقارنة للحركات الثورية الأخرى.

بعد مرور سبعة أو ثمانية أعوام علي قيام الثورة، فان الحديث عنها، حتى مع المبحوثات اللاتى شملتهن دراستنا، لم يفقد شيئا من قوته ولا حماسه ولا تعدد مدلولاته. ونود أن نتناول هنا صورة الثورة من خلال ثلاث زوايا، لا يختلف بالتأكيد بعضها عن البعض الآخر، ولكن كل منها ينتمى الى مستوى إدراكى خاص لدى النساء الاسلاميات.

الزاوية الأولى تتمثل فى النظر الى الثورة باعتبارها حركة احتجاج وانتقاد. وهنا نجد ثلاثة مستويات للتحليل: نقد الحقل الاجتماعى والفساد، نقد الحقل الدينى والطاعة الشكلية (التعبد) البحث عن الحق والقانون.

أما الزاوية الثانية للثورة فتعتبرها لحظة ضرورية، وتستمد هذه الضرورة قوتها من الماضى ومن الأشكال التى تتخذها الحركة الثورية والتى تحيلنا الى البحث عن

مغزى الحاضر.

تبقى الزاوية الثالثة للثورة وتكمن فى بعدها الاقتصادى: الصلة مع الذات، الصلة مع الآخر والصلة مع الله.

الثورة كحركة احتجاج

رفض الفساد

أجمعت آراء المبحوثات عندما طلبنا منهن وصفاً للمجتمع الايرانى في فترة حكم آل بهلوى: بأنه كان قائماً علي الفساد. وتردد هذا اللفظ كلازمة في وصفهن جميعا لتلك الفترة. وبرغم اختلاف التجارب المعيشية للمبحوثات إلا أن استخدام اللفظ فرض نفسه ومع ذلك ثمة إبهام لايتعلق باستخدام اللفظ فى أوضاع ملموسة شديدة التفاوت وانما ينسحب علي طريقة تقديم وتحديد «المفسدين» الذين أشاعوا الفساد فى المجتمع، لينتشر في جميع دوائر وميادين الحياة اليومية بدون أى رد فعل - حتى قيام الثورة - يكون من شأنه ايقاف هذا الفساد أو على الأقل الحد منه.

كان مفهوم «الفساد» ينسحب أساساً على علاقة جسدية تمس أنوثة المرأة (الفحشاء)، وكان قبول هذه العلاقة أو رفضها مرتبط بظروف معينة فى المجتمع الايرانى، قالت إحداهن «كان مظهرى وطريقة ملبسى أهم بكثير من ناتج عملى فى مكتبى». وتضيف أخرى « كنا بمثابة ديكور للترفيه عن الرجال». وذكرت جميع المبحوثات أنهن كن مجرد أدوات للرغبة الجنسية، لكنهن لم يجدن أى حل لهذا الوضع. وكان وجودهن المهنى مرتبط بهذه النظرة: «كان تقييمنا على أساس مظهرنا وملابسنا وتصرفاتنا يؤثر الي حد كبير على وضعنا ومستقبلنا المهنى».

وتمثل المهرب من هذا الفساد السائد، لدى البعض، فى الانطواء داخل حدود الأسرة، كأن تحرم الفتيات - وحدهن - من مواصلة تعليمهن العالى أو الالتحاق بالعمل. وبالنسبة لأخريات، كان الأوان قدفات وبدأ الفساد يعصف بدعائم الأسرة ويجعلها تتفكك، وتقول احدى السيدات" كان زوجى يعود كل ليلة الي المنزل ثملاً، وكان يضربنى أمام أطفالى، ولم أكن أستطيع أن أفعل شيئاً لأننى كنت أريد البقاء معهم بأى ثمن». وتقول أخرى: «لم نكن نعلم من قبل أين يذهب أبناؤ نا وأزواجنا، لكنهم الآن يذهبون الى الجبهة ويؤدون صلاة العشاء».

بينما يتخذ الفساد الآن معانى أخرى مثل: عدم الثبات، وتدمير الضوابط

القديمة، وغياب الرقابة، وانعدام الثقة وأيضا معاداة العالم الخارجي، علاوة على رفض الممارسات الدينية. ثم الدائرة تضيق شيئا فشيئا: " لم يكن في وسعنا منع اطفالنا من مشاهدة التليفزيون،ويالها من برامج تلك التى كان يعرضها »، «كان أزواجنا يطالبوننا بالتشبه بفنانة الملاهى هذه أو تلك أو ببعض النساء اللاتى يصادفونهن فى الشارع». وهكذا عم الفساد المجتمع بأكمله. ولم ينج منه بيت واحد وأصبح الفساد «هو الهواء الذى نتنفسه».

لقد اجتمعت التفرقة الجنسية والتفرقة الاجتماعية لتجعل من الفساد قانوناً سائداً فى المجتمع، وتقول إحدى الفتيات: «كنت أحسن تلميذة فى الفصل، ومع ذلك لم أتمكن من اقامة علاقات طيبة مع المدرسين لانني كنت ارتدى الحجاب. لذا طلبت من أهلي الموافقة على التحاقى بالكشافة، مما كان سيتيح لى فرصة التخلى عن الحجاب لا رتداء زى الكشافة، لكنهم بالطبع لم يقبلوا".

وكانت أشكال التفرقة والنبذ هذه الناتجة عن الفساد تتغير كلما ارتقينا السلم الاجتماعى. وكانت الجامعة أحد الأماكن التى يتجلى فيها هذا التغير بوضوح. ففى الاحياء الشعبية كان عدد التلميذات اللاتى يرتدين «الچادر» أكبر بكثير من غير المحجبات، على عكس الوضع في شمال طهران، حيث كان عدم ارتداء الحجاب يدل علي الانتماء الى طبقة اجتماعية ميسورة أو عصرية. وفى الجامعة، ظل ارتداء الحجاب محظوراً حتى عام ١٩٧٠، ثم بدأ يظهر في هذا التاريخ لكن بشكل غير رسمى لبعض الوقت. وتقول إحدى السيدات «عندما كنت فى الجامعة (فى نهاية الستينات) كان ارتداء الحجاب محظوراً فيها: وإلا تعرضنا للطرد. لذا ابتكرت نوعاً من الحجاب لا يشبه «الچادر» المعروف لكنه يؤدى نفس مهمته. وقد استدعتنى الإدارة لتسألنى عن أسباب ارتداء مثل هذا الزى.. فأجبت بأن عقلى يعمل بمعزل عن مظهرى الخارجي وملابسى» .

وكان هذا التغيير صعباً للغاية، وخاصة على الفتيات اللاتى نشأن فى أوساط ريفية، وتقول احداهن، وهى تعمل حالياً طبيبة لأمراض النساء «وفى الجامعة اضطررت لأن أصبح مثل الأخريات، وخلعت الحجاب لكن دون أن أخبر أسرتى». وفي السبعينات ظهر تدرج مماثل فى أوساط العمل. فبينما كان من الشائع أن نرى مدرسات في الابتدائى محجبات، كانت نسبتهن تتضاءل كثيراً بين مدرسات الثانوى، حتى نصل الى الجامعة حيث لم يكن يوجد بالطبع محجبات.

وقد ظهر الفساد من الفراغ الناتج عن عدم الاحساس بمعنى للحياة، الذى أصاب الانسان، وهويته. وتقول احدى السيدات: «كنا نلتحق بالجامعة للحصول على مؤهل عال لأنها كانت موضة»، وتردد أخرى كلاماً مشابهاً «لم يكن شئ يرضينى، لقد تعبت من محاكاة الأخريات بدون أن أفهم لماذا أتصرف هكذا. ماذا كانت بالضبط موضة الهيبيز التى قلدناها بشكل أعمى؟». وهكذا فان الفساد لم يكن يمس المظاهر الخارجية، انما كان مرتبطاً بالحياة الداخلية: «من قبل كنت عدماً، كنت لا شئ، لا شئ على الاطلاق». فالفساد هو فى الأساس غياب المغزى، فى جميع مستويات الخلق النفسى والاجتماعى للأفراد. تلخص احدى دارسات القانون الوضع بصورة رائعة فتقول « يبدأ الفساد حينما ينسى الانسان معتقداته». مفهوم الفساد ينسحب إذن على تعميم أزمة أصابت فى الأصل الدائرتين الخاصة والعامة، سواء على الصعيد الفردى أو الاجتماعى، وهى كذلك أزمة فى العلاقات بين هذين المجالين.

فهل ثمة ما يدعو للدهشة؟ إن المسألة هنا لا تتعلق بالتفرقة المرتبطة مباشرة بالوضع الاجتماعى أو الاقتصادى، وانما هى التفرقة المرتبطة بالجنس بشكل صريح أو ضمنى. وبرغم أن آلامها تكون رمزية، إلا أنها عميقة للغاية.

هكذا يعنى الفساد انفصاماً واضحاً بين قيم الخاص والعام، بين الماضى (نقصد به «الأصالة») والحاضر (نقصد به «المعاصرة»). ولا سبيل الى الوصل لأن الهياكل العصرية (المدرسة والجامعة والادارات ووسائل الترفيه الجديدة كالتليفزيون والسينما) تلقى الرفض والنبذ من جانب القيم ومناهج الفكر التقليدية، أو على الأقل تلقى التهميش الى الدائرة الخاصة. ومع ذلك فان الارتباط «بالمعاصرة» يؤدى الى كثير من الاحباطات وانعزال الأفراد وتقوقعهم. إلى نوع من الفوضى وفقاً لتحليل «دور كهايم» الذى يرى امكانية القضاء على هذه الفوضى عن طريق الحكومة التى ينبغى عليها أن تحل محل الضوابط الاجتماعية الغائبة. غير أن دور الدولة في ايران كان مختلفاً تماماً لأن حركة الفصل المزدوجة بين الدائرتين الخاصة والعامة كانت تتطلب اعادة توصيف لهذين المجالين وعلاقاتهما وهو ما سنعود للحديث عنه.

نقد الطاعة الشكلية

اتسعت حركة النقد، التي رفضت الفساد، لتشمل بعض المجالات الغربية. حيث اكتسب الانتماء الى الاسلام، فى الثورة، مغزى جديداً، يختلف عما كان موجوداً من

قبل. وتقول ربة أسرة: «الاسلام ليس بأداء الصلوات والصوم فقط، وانما بالمشاركة في الحياة الاجتماعية والسياسية لبلدنا». ويجب أن تصبح الايجابية من الخصائص الجديدة للمسلمات. أما من تبدى تحفظاً شديداً فكانت تتعرض لنقد عنيف وتوصف بأنها «تقليدية» (سُنية). وأن تكون المسلمة «سنية»، أمر لا قيمة له، لأنه يعنى في النهاية المحاكاة وليس التدين النشط، وفيه نوع من التلون عبرت عنه إحدى السيدات بقولها: «عائلتى متدينة ولكنها سنية، لذا فانني أرتدى وشاحاً فقط على رأسى. وفي المناسبات كحفلات الزواج يمكننى خلعه، كما لو أن الرجال غير المحارم لا يصبحون كذلك فى مثل هذه المناسبات". المبدأ الذى يفسر مثل هذا السلوك المتحفظ هو «التقليد الأعمى». والسلطة السياسية مسئولة عن ذلك لأنها سمحت بمثل هذا التحول فى الدين ثم ساعدت عليه. وقد عبر سيد جمال عن هذا المعنى فى إحدى قصائده قائلا «لقد أضفنا اليه (يقصد الدين) كثيراً من الزخرف حتى انك اذا رأيته لن تتعرف عليه». وقد ادت الايجابية، على العكس، الى حركة تطهير وبحث عن المغزى الحقيقى للدين، وكان من المفترض أن تقضى على الخرافات والتطرف.

تعبر كلمة «تعبد»، بغض النظر عن كونها من الكلمات المستحدثة، عن الفرق بين «السنيين» و «غير السنيين». وهى كثيرة الاستخدام من جانب المسلمين الجدد. وتصعب ترجمتها بالتأكيد، لأن نصفها الثانى «عبد» من الخلق والعبودية، ويغطى مدلولها فكرة الطاعة الشديدة أو الخضوع المطلق تقريبا. وقد تكررت هذه الكلمة، فى اللقاءات التي أجريناها، غالبا مع تعبير «التقليد الأعمى». وممارسة الشعائر الدينية بتعبد تعنى تنفيذ القواعد الدينية بشكل آلى، بدون أدنى تفكير، لمجرد إرضاء الخالق. أما المقابل للتعبد الصرف فهو، فى رأى المبحوثات، التعهد الذى تغذيه المعرفة. وهذا المفهوم هو الذى يسمح باستنباط حكمة الممارسات الدينية التى تجعل من الإسلام أسلوب حياة للمؤمن. وكان وراء هذا المفهوم الجديد ثلاثة من المتدينين المثقفين ورد ذكرهم كثيراً على لسان المبحوثات، وهو أمر لايثير أى دهشة لأنهم حققوا شهرة كبيرة فى المجتمع الايرانى فى فترة ما بعد الثورة وهم: الدكتور «شريعتى» والأستاذ «مظهرى»، والأب «طالقانى».

وقد استعانت المبحوثات بكثير من تعبيرات «شريعتى» مثل «التشيع الصفوى» و«التشيع العلوى» للتمييز بين المدرستين الشيعيتين: مدرسة الامبراطورية الصفوية ومدرسة على. وقد وضع «شريعتى» -الذى قابل بين المدرستين- تصوره الخاص،

للاسلام الذى يدور حول فكرة الجهاد والاعتقاد الشخصى والاجتماعى والاجتهاد العلمى والعقلى. ويرى شريعتى أن الإسلام الذى يدافع عنه «على»، فى مقابل اسلام الصفويين، يتسم بالتقليد والتعصب والتسليم الأعمى (شريعتى ١٩٨٠/ ١٣٦٠: ٧١). لذا فان الاعتقاد لم يعد يكفى، والدراية بالتوحيد - الايمان بإله واحد: أحد الأركان الخمسة في المذهب الشيعى - أصبحت ضرورية، وهذه الدراية كفيلة وحدها بتثبيت اليقين: «إن ما ينقصنا ليس هو الاعتقاد بل الدراية» (شريعتى، ١٩٨١/ ١٣٦٠: ٢٣٥ - ٢٣٦). ويتوقف شريعتى طويلا عند مفهوم الدراية الذى يختلف فى رأيه عن المعرفة (شريعتى ١٩٨١/ ١٣٦٠: ٦ - ١١). وأيضا عن العلم. وهذا الأخير لا يمكن بل لا يستطيع أن يمحو أبداً أهمية الايمان، كما أن الايمان يجب ألا يؤثر على قدرة التعقل والمنطق. (شريعتى، ١٩٨١/ ١٣٦٠: ٧٥ - ٧٥).

وكان مطهرى يستند الى أعمال سيد جمال الدين أسد أبادى - المعروف فى الغرب باسم الأفغانى -« لكى يؤكد موافقته على الفكرة القائلة بأن الاسلام دين علم وجهد فى المقام الأول. ويضيف مطهرى: «لكى يعتنق مجتمع ما القيم الاسلامية الأساسية بناء على برهان واضح وليس من قبيل التقليد (التعبد) أو المقاربة فيكفيه أن يرفض الخرافات. وباستدعاء برهان قائم على التوحيد، تصبح أهمية العقل فى الدين نهائية لا رجعة فيها» (مطهرى،: ٢٤). ويميز مطهرى أيضا بين الدفاع عن التعقل والبرهان وبين العلم. فالأخير من شأنه فقط ايضاح موقف أو الإشارة الى أخطار محتملة. لكنه لا يلزم باحترام العدالة أو الحقوق: فالقانون وحده هو الذى يستطيع القيام بهذه المهمة.(مطهرى، ١٩٨٤/ ١٣٦٣: ٢٦ - ٢٧).

تعرض الأب طالقانى لانتقادات عديدة، وخاصة بسبب مقدمة تفسير للقرآن، الذى سماه «وميض من القرآن». كما وجه إليه الكثير من رجال الدين اللوم متهمين اياه بنشر العلمانية. وقد دافع أحد تلاميذه وهو محمد مهدى جعفرى أستاذ الأدب العربى في جامعة طهران عن موقف أستاذه قائلا: إن طلب العلم فرض على على كل مسلم ومسلمة، واستعان بعبارة من مقدمة تفسير الأب طالقانى جاء فيها: «إن التطور والعلم وحدهما كفيلان بالكشف تدريجيا عن أسرار وبواطن القرآن (جعفرى، ١٩٨٢/ ١٣٦١) ليشرح موقفه بشكل عادل. ومن يرفض هذه الرؤية العلمية لا يمكنه تقبل حقائق القرآن إلا بشكل سطحي للغاية، عن طريق «التعبد»، بدون تفكير أو فطنة. ويرى الأب طالقانى أن التفسير يجب أن يحشد جميع المكتسبات العلمية

والفلسفية، ومثل هذا الموقف من شأنه أن يفتح أفاقاً جديدة في فهم القرآن وهداية المؤمنين، وألا تنحصر النصوص المقدسة فيما فهمه الباحث منها أو تصبح ايضاحاً للعلم (جعفري، ١٩٨٢/ ١٣٦٢: ٧٤). وفي لقاء خاص شرح محمد مهدى جعفرى «علمانية» الأب طالقانى:

«هو يريد حشد جميع الوسائل الثقافية وكافة أشكال العلم لإلقاء الضوء على ما يستطيع القرآن وحده ايضاحه».

وهكذا نشأت جدلية بين «التعبد» و«الدراية». والمسألة هنا لا تمس طاعة الله، لأن المسلم الجديد يقر أنه أحد مخلوقاته، لكنها تتعلق باعلاء قيمة «الدراية» وتطويرها التى يمكن أن تزيد من خضوع المسلم لربه عن طريق ايضاح القواعد. لأن الله لا يريد طاعة بدون «دراية» فالمعرفة هى التى تجعل عملية الخضوع ذات مغزى. وكان البحث عن هذا المغزى، سواء فى المجال الاجتماعى أو الدينى، هو السمة المميزة لأحاديث المبحوثات بصفة عامة.. وهكذا تجد جميع الأفعال والأفكار تفسيرات تعد بمثابة مبررات أكثر من كونها محاولة فهم. ويبقى أن نعرف ما هى بالضبط طبيعة «الدراية» بالنسبة للنساء الاسلاميات، وما هى حدود عملهن وتفكيرهن فى حول هذا الموضوع. ان الدراية - التى كثرت المطالبة بها - لا تقتصر علي مجرد التأكيد على الطاعة اللازمة للمشيئة الإلهية، انما لها مظاهر خارجية لا تنتمى فقط للمجال الدينى، حيث أكدت احدى المبحوثات قائلة: « أصبحنا نعرف الآن حكمة تحريم لحم الخنزير، حتى الغربيين أدركوا ذلك مؤخراً. أما المعرفة فتعتمد - كما نعلم - على براهين علمية وتكشف عن وضعية يجب الاحاطة بها».

البحث عن الحق

اذا كانت الثورة تطرح نفسها كانتقاد راديكالى لوضع معين فى المجتمع، فهى ليست نفياً بحتاً للحظة تاريخية. وانما تنطوى، فى حد ذاتها وفى غاياتها وفى استقرائها للزمن الاجتماعى، على بحث عن الحق.فالحق هو المغزى والهدف المحدد لشكل الحركة الثورية نفسها والبديل لكل ما احتجت عليه الثورة. كتب «پول ڤيى» يقول: «هذا المفهوم مركزى، تتكثف فيه مفاهيم العدل والحقيقة، ويستند أيضا الى مبدأ النبوة فى الاسلام» (سلمان، ڤيى، ١٩٨٤: ٨) والحق له أهمية حاسمة، تتمثل فى تعدد معانيه. فهو قد يعنى «الحق» فى عمل شئ بالذات، أو «الحق» فى شئ

معين. وهنا يتحقق الاقتراب من مفهوم الانصاف. لكن وبصورة أشمل فإن هذه الكلمة تعنى «العدل»: «إعادة الحق لأصحابه. وعندما يكون شخص على حق في مقابل آخر على باطل نقول: «معه الحق». ونقول كذلك «كلمة حق»: بمعنى الكلام الذى لا نستطيع انكاره، لأنه فى محله. وعكس «الحق»: «الباطل» (بمعنى الظلم، والزيف وعدم المساواة). وانتصار الثورة كان انتصاراً للحق. والصراع بين هذين المفهومين أبدى ويستند الى العدالة الإلهية، وهناك بعض الآيات القرآنية التى تؤيد هذه الأفكار: «ما خلق الله ذلك إلا بالحق» (١٠/ ٥)، واذا كان الفعل الإلهى حق فإن الله نفسه يوصف بأنه الحق «فذ لكم الله ربكم الحق فماذا بعد الحق إلا الضلال فأنى تصرفون» (١٠/٣٢) وهذا ما تردد على لسان المبحوثات.

وهن يرين أن الحق يعمل فى كل هذه الاتجاهات. لذا يصبح البحث عن الحق صنواً لحق الوجود، وتأكيد الذات، والمطالبة بعدل يتجاوز مجرد العدالة الاجتماعية. وقد وصفت احدى المبحوثات حركة عام ١٩٧٩ بأنها «ثورة قيم» يمثل الحق جميع جوانبها.

والحق ليس صعب المنال؛ ويمكن بلوغه بعد بذل جهد مكثف لأن الطريق اليه شاق. وهو لا يعبر فقط عن قيم الماضى، التى حجبتها المعاصرة والأزمة الاقتصادية. وهو لا يستند على الدين وحده. ومحاولة فهم دلالته الاجتماعية تتطلب الموافقة أولاً على إعادة النظر فى تقسيم الميدان الاجتماعى والميدان الدينى والفروق بينهما.

والقيم الايرانية تعترف بنوعين من الحق: حق الله، وحق الناس. النوع الأول يتعلق بالطقوس والواجبات تجاه الله. أما النوع الثانى فيتعلق بالواجبات تجاه الشعب: حيث يجب إعطاؤه مستحقاته. ومن يرفض ذلك يكون مسئولاً بالطبع أمام الله الذى يطالب الناس باحترام حقوق الغير، ويكون مسئولاً أيضا وعلى وجه الخصوص أمام أولئك الذين لم تحترم حقوقهم. لأن الله قد يتسامح فى حقه، لكنه لا يتسامح فى حقوق الآخرين. وهذا يجسد أهمية المسئولية فيما يتعلق باحترام حق الشعب. حيث يكثر الحديث يوميا عن حقوق الجار والصديق والوالدين والأولاد. والمبدأ الذى يجب أن يسود هذه العلاقات جميعها هو روح الفريق والجماعة فى مقابل الأنانية والفردية التى أصبحت من سمات العصر.

وبرغم أن الحق بدا بمثابة المحصلة المنتظرة والمأمولة من العملية الثورية، فقد جاءت أحاديث المبحوثات عنه مغلفة بكثير من الغموض. وعجزن عن تحديد معناه:

فكيف يمكن تفسير هذه الصعوبة؟ قد يرجع ذلك الى حداثة عهد النساء بالسياسة والمؤسسات. سنناقش هذا الافتراض فيما بعد. ومن ناحية أخرى، ثمة علاقة وثيقة بين الحق والتكليف (الواجب). ففي مقابل أي حق يوجد تكليف. وهكذا، اذا كان للرجل مثل حق الأنثيين في الميراث، فعليه تقع الأعباء العائلية، ومهمة تجهيز بناته.كما قد يرجع الغموض الى تطور الطلبات. حيث فقد «الحق»، خلال العملية الثورية ومرحلة اقامة نظام الحكم الجديد، جزءاً من راديكاليته بسبب المطالب المادية للحياة اليومية.

الثورة ضرورة أساسية

في عام ١٩٨٦، بعد سبعة أعوام من قيام الثورة، وبرغم أن البلد كانت في حالة حرب،كانت نشوة النصر لا تزال موجودة. ولم تتأثر هذه النشوة بأعداد القتلى أو الخسائر، التي لا يمكن تعويضها أحيانا، و التي أعقبت أحداث عام ١٩٧٩. وكتب چان بيير ديجار يقول: «مع ذلك لا يمكن أن نتنبأ، بما سيكتبه التاريخ بسخريته المعتادة، عن الثورة الايرانية بعد خمسين أو مائة عام. فاذا فشلت الثورة، سيرد ذكرها في سجلاته بوصفها واقعة مؤسفة ومؤلمةلم يكن لها داع في التاريخ الايراني، الذي شهد مثلها. واذا نجحت الثورة، على العكس، في ارساء نظام اجتماعي يستطيع غالبية الايرانيين التعايش معه واحتماله، فان ذكراها سيحتفل بها لهذا السبب وحده. مثلما حدث من قبل ولم يتنكر أحد لثورة عام ١٧٨٩ بسبب عرباتها، ولا لحركة التحرير عام ١٩٤٥ بسبب التطهير» (١٩٨٨: ٧٩١).

لقد فرضت الثورة نفسها أيضا باعتبارها مسألة جبرية، أو نتيجة لضرورة قصوى، تتجاوز كثيراً المطالب المادية والأسباب المباشرة،وهذا لا يعني أن دور تلك المطالب والأسباب ثانوي. يمكن هنا تمييز ثلاثة مستويات تتداخل في هذا التصوير للثورة:

المستوى الأول يستمد جذوره من التاريخ، بما فيه التاريخ القريب جداً، ويتشكل باعتباره إدراكاً لعملية سببية. وهو مركب ويرفض التبسيط والتنظيم؛ وسنعود فيما بعد لشرح هذا المستوى باسهاب. أما الثاني فيفحص العملية الثورية من حيث المعيشة اليومية. ويتمثل الثالث في البحث عن المغزى الذي يعد على نحو ما الصورة المعكوسة للفوضى الناتجة عن الفساد.

ومما لا شك فيه أن الانتقال من مستوى إلى آخر كان يتم بشكل متكرر في

عملية الاستدلال داخل الحديث الواحد. لكن هذه الوحدات يتعايش بعضها مع بعض في الواقع. ولادراك أهمية ما يقال، يجب تذكر أن وجوب الفصل الواضح بين هذه الثورة «الضرورية» والآمال أو الانجازات المترتبة عليها. فالمرحلتان جد مختلفتان: الاولى حدثت بالفعل، لكن الثانية لا تزال بعيدة. بل إن بعض المبحوثات يرين أن هذه الأخيرة بدأت بالكاد، وترى أخريات أنه قد تم بالفعل الانصراف عنها: «فنحن لا نزال بعيدين عن المجتمع الاسلامي، ولم نر حتى الآن إلا ما يشبه نسيم الفجر»، أو تقول أخرى: «لدى الكثير من الانتقادات، لكننى أعلم أن النظام قد تم اختراقه من جانب أعداء الثورة». وتضيف أخرى أكثر راديكالية «إن الثورة انحرفت عن مسارها الصحيح».

يبدو وضع الثورة غامضاً ومقدساً. وهنا أيضا ينبغى التحفظ فى الحديث عن الأسباب المباشرة لذلك: «لا يمكن أن نفهم ثورتنا من خلال النماذج التقليدية، المسماه (العلمية)». فالثورة تستعصى على أى تحليل حقيقى، لأن هذا التحليل يمكن أن يحد نطاقها ودلالتها. وعلى أيه حال فإن «ضرورة» الثورة تقوم على «معرفة» من شأنها أن تبرهن على حتميتها. ويمكن تمييز عدة فروع لذلك.

هناك أولاً التاريخ. والتاريخ مبنى أساساً على إستمرارية حركات الإحتجاج فى إيران، وكذلك فى العالم، منذ بدء الخليقة وحتى يومنا هذا، إنه هذا الصراع الذى وصفناه من قبل بين الحق والباطل، بين العدل والظلم. ولافرق فى ذلك بين الحركات الدينية والعلمانية. نشب الصراع الأول بين هابيل وقابيل، ولدى آدم: وهو يعبر، فى رأى شريعتى، عن الصراع بين رجل مؤمن يستشعر معنى التضحية والسلام (هابيل) ورجل فاجر، كافر، مغتصب ومادى (هو قابيل) (شريعتى، ١٩٨١/ ١٣٦٠: ٥٥). ويرى شريعتى أن هذا الصراع يمثل نهاية جماعة، وتدميراً لنظام قائم على المساواه والأخوة (هابيل) وظهور نظم الإنتاج القائمة على الملكية الفردية، والطبقات الإجتماعية والتفرقة والإستغلال (قابيل) (شريعتى ١٩٨٠/ ١٣٦٠ : ١٦). ويذكر التاريخ أيضاً حركة الغابة فى الفترة من ١٩١٧ إلى ١٩٢١ وحركة التبغ فى عامى ١٨٩٠ - ١٨٩١. وقد اتخذ كل من آية الله شيرازى وسيد جمال الدين أسد أبادى ومصدق والإمام خمينى مواقف متشابهة فى هذا الصدد.

يأتى بعد ذلك القرآن حيث استند عدد قليل جدا من المبحوثات (٤ من بين ٧٢) إلى آيات قرآنية لتبرير المرحلة الثورية. وورد على لسان بعضهن ذكر الآية التى

يصف فيها الله الإنسان بإعتباره خليفته فى الأرض «وإذ قال ربك للملائكة إنى جاعل فى الأرض خليفة »(٣/٢) ويطالبه بذكر اسمه وإقامة العدل. وتلك هى المهمة التى يضطلع بها الإيرانيون - كما ترى المبحوثات- منذ قيام الثورة وحتى الآن. كما ذكرن الآية التى تؤكد إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم» (١١/١٣).

وأشار علماء معاصرون إلى أن الحاجة لقيام الثورة كانت ملحة. وفيما يشبه الإجماع، كان شريعتى أول المذكورين، يأتى بعده آية الله مطهرى. كما ورد بالتأكيد ذكر الإمام الخمينى لكن البعض أكد أنه لم يسمع باسمه إلا بعد المظاهرات الأولى التى خرجت فى عام ١٩٧٨. وجاء أيضاً ذكر الأب طالقانى ومهندس باذرجان.

وأخيراً أشادت المبحوثات بصورة شبه آليه بجهود بعض المشاركين المباشرين فى الثورة: مثل الطلبة والمثقفين لأنهم أسهموا فى توعية سكان المدن واستنهاض هممهم. وكان للاتصال بالجامعة، بإعتبارها أحد مراكز المعرفة والإنفتاح على الخارج، وحيث كانت أفكار الديموقراطية والحرية منتشرة على نطاق واسع، دور أساسى فى قيام الثورة. فالمطالبة بالديمقراطية لا يمكن أن تنبع إلا من المثقفين العصريين. وتجدر هنا الإشارة الى الغموض المحيط بوضعهم، فبرغم الاعتراف بأنهم كانوا فى الطليعة، لم تتوقف الانتقادات الموجهة لهم بسبب انحيازهم للغرب.

والعجيب أن نظام حكم آل بهلوى، الذى وصف بأنه باطل، لم يرد ذكره ضمن الأحاديث بوصفه سبباً فى حتمية الثورة، برغم أن هذه الأحاديث كانت معدة سلفا. وحظى هذا النظام ببعض النعوت التى لم يكن فيها جديد:

فهو قمعى، وخائن، واستبدادى ... أى أن الباطل لم يقتصر على آل بهلوى. ويبدو هذا منطقياً لأن شدة الباطل لم تكن هى الدافع الى قيام الثورة، وانما قوة الحق وديناميكيته هى التى كانت وراء اندلاعها. وفى التمثيل النظرى والصارم للثورة، تتدخل اعتبارات أكثر تقليدية عن الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية

ومع ذلك يجب أن يظل المرء حريصاً ازاء هذه الأحاديث الاسترجاعية لأن بعض المبحوثات كن - كما أشرنا من قبل - بين الثالثة عشر والسادسة عشر فى عام ١٩٧٩، وأخريات لم يؤيدن تطبيق النظام الاسلامى إلا بعد الثورة، وقسم ثالث عاش هذه الفترة بشكل غير مباشر من خلال المنغصات الناجمة عن المظاهرات والاضرابات. لذا يمكن بسهولة التعرف على بعض القوالب التى تشكلت بعد عام ١٩٧٩. وفى

الوقت ذاته، كانت بعض التفسيرات - بغض النظر عن اجماعها الظاهرى - تعبر عن حقائق معقدة: فهى لم تكن شهادة على الماضى بقدر ما كانت اسقاطاً للحياة اليومية الراهنة على ماض يعاد تأويله.

وأيا كانت التفسيرات لأسباب قيام الثورة، يتعين التأكيد على الرفض الواضح لوجود ارتباط بين قيام الثورة وأزمة اقتصادية ما. وهو الموقف الذى أجمعت عليه جميع المبحوثات بغض النظر عن انتماءاتهن الاجتماعية أوالمهنية. إن إثارة هذا النوع من السببية من شأنه أن يقلل من قيمة الحدث الثورى أو يجهضه، أو يحجب جاذبيته. لتفهم رد الفعل هذا، يجب أن نقيم المعنى الحقيقى لوجود مطلب اقتصادى فى عام ١٩٧٨ - ١٩٧٩ بالنسبة لهؤلاء النساء. فالمطالبةتعنى رفع هذه الطلبات الى شخص ما، فمن عساه يكون هذا الشخص فى عام ١٩٧٨؟ وما هى الصلات التي كانت تربطه بالنساء كفئة اجتماعية؟ يجب أيضا دراسة علاقة النساء بالسلطة السياسية، في عهد الامبراطورية.

يرتبط رفض هذه السببية الاقتصادية - فى رأينا - ولو جزئياً بعدم وجود نظرة وظيفية للدولة فى ذلك الوقت على أنها مركز السلطة وراعية مصالح الأمة. وهو رأى يؤكده الموقف الراهن للنساء من السياسة الاقتصادية للحكومة الاسلامية، التى تتعرض في المقابل لانتقادات عنيفة. «لايزال أمامنا الكثير، فالمشاكل الاقتصادية لم تحل بعد». هذا هو ما قالته النساء عند سؤالهن عن إنجازات النظام الحالى. استعانت بعضهن بالحديث النبوى الذى يشير الى أن من لا يملك قوته لا يملك عقيدته. ألم تحدث الثورة إذن انقلاباً فى العلاقة بين النساء المسلمات والسلطة السياسية، وفي مفهومن للدولة؟

يجب أيضاً أن نضع في الاعتبار الطبيعة المركبة للعلاقة التي قامت بين النساء وحركة ١٩٧٨ - ١٩٧٩، والمناخ العام الذى أجرينا فيه بحثنا. فالحديث عن سببية اقتصادية مع طالبة من الغرب سيكون مبسطاً أو شائكا تبعاً للمواقف الايديولوجية والرغبة فى تقديم إجابة علمية على سؤال طرحه شخص يفترض أنه مثقف. أو ليس هناك خلط بين الاقتصاد والاحتياجات المادية؟ والمسألة هنا لاتتعلق بانكار هذه الاحتياجات وانمابدمجها ضمن مجمل المطالب الاجتماعية، بدلا من تقييمها على أساس أنها احتياجات فردية.

على عكس الرؤية السببية و«العلمية» للثورة، تتأكد حتميتها الثابتة، فقد اعتبرها الشعب ملحة وتعاملوا معها بأسلوب العشق السياسى. فى هذا الصدد،

لاتزال ذكرى المظاهرات ماثلة فى الأذهان حتى الآن،بمنتهى القوة. وتقول احدى السيدات - رفيقات الحال - ممن يعملن الآن مع حراس الثورة" إن الشعارات التى كنا نرددها تجعل بدنى يقشعر كلما تذكرتها حتى يومنا هذا ». كما شهدت تلك الفترة اجتماعات فى المساجد وفى الأحياء، حيث يجد المرء نفسه وقد أصبح فجأة من صناع التاريخ، ومن المجاهدين، تحت تأثير دوافع عميقة، وتعقب شابة فى الثالثة والعشرين من عمرها، غير متزوجة، على ذلك بقولها: «عندما كانوا يتحدثون، فى اللقاءات الدينية التي تعقد في الحى الذى أعيش فيه، عن مصير السيدة طالقانى التى تم تعذيبهاعلى يد السافاك، يصبح الجو العام أشبه بيوم عاشوراء».

كانت حتمية الثورة مستمدة من تلك الحركة التى أفرزت قيماً، اعترف بها الجميع بغض النظر عن كونهاجديدة أو قديمة. ففى مقابل الفردية، والابتعاد عن الله والشك ظهرت معانى التضامن والتعاون والثقة. وتتذكر احداهن «كان الناس يساعدبعضهم بعضاً، إلى حد أن أحداً لم يكن يغلق أبواب منزله» وتقول أخرى «لم أعد استشعر نظرات الرجال الماجنة والفاحصة إلى." ووسط مرحلة شديدة الاضطراب، بدأيظهر احساس عجيب بالأمان، لأن الوحدة والمساواة بدت محققة فى تلك الآونة «كان الناس يمشون جنباً الى جنب، بدون أى تمييز، بين الرجال والنساء، أو اليساريين والمتدينين، الأثرياء والفقراء».

واذا كان بعض السيدات قد شارك فى الحركة متذرعات بمقاومة الباطل، فالبعض الآخر تورط فيها دون أن يفهم مغزاها أساساً، ولو على سبيل المسايرة،وتقول احداهن «كنت أشعر أن كل شئ يتحرك إلى الأمام. ولم أستطع البقاء فى مكانى، فاتبعت الآخرين». وقد عبرت زهرة سلمان عن هذا المعنى فى نص جميل قالت فيه «أحيانا نندهش من جدة ما نري. وأعتقدأن هذا هو ما حدث للشعب الايرانى» (سلمان، ١٩٨٣: ٢٢).

وقد وجدت النساء اللاتى احتوتهن الثورة غالباً ولم يدخلن فيها طواعية، أنفسهن وقد تغيرن فى نهاية الأمر وامتلأت رؤووسهن بالاستفسارات حول هذه الشهور العصيبة التى حولت مجرى حياتهن، أو على الأقل نظرتهن الى الحياة كما يستشعرنها الآن. ولم تؤد الاحباطات المتراكمة الى الانتقاص من جمال وقوة الذكريات. لكن البعض يتساءل «اننى أبحث الآن عن الشرارة التى دفعتنى للخروج فى تلك الآونة». وتقول ميلان كونديرا فى هذا الصدد«لا يمكن الامساك باللحظة

التى أفلتت مناذات يوم » (١٩٨٦: ٥٧)

واليوم يكرس الحاضر حتمية الثورة، بغض النظر عن حجم التضحيات فقد كانت حركة ١٩٧٨ - ١٩٧٩ انقطاعاً وتوقفاً سمح بحدوث المستحيل. وتشرح احدى الشابات قائلة «لم يكن أبى ليسمح لى أبداً بدخول الجامعة قبل قيام الثورة، أو بالإقامة فى المدينة الجامعية». واليوم ظهرت اهتمامات جديدة للنساء: «فقدكن من قبل يتسكعن فى الشوراع أو يعقدن جلسات غيمة من الصباح الى المساء أمام أبواب منازلهن. واليوم أصبحن مشغولات بالأنشطة الدينية مثل تقديم يد العون على الجبهة». وهكذا كانت الثورة فى حد ذاتها نقيضاً لحالة الفوضى التى كانت سائدة فى ظل حكم آل بهلوى، وأعطت معنى لحياة الأفراد وللوضع فى المجتمع. تقول احدى السيدات «كان أطفالى يتسكعون فى طرقات الحى من قبل، واليوم أصبحوا مجندين على الجبهة ». وتؤكد أخرى «كنت أقضى جميع الإجازات على شاطى البحر، وكنت أجهل ما يحدث فى الدنيا من حولى. واليوم أصبح في امكانى أن اتحدث اليكم عن تاريخ بلادى».

هناك إذن فكرة وضوح الرؤية والاستكشاف. فالثورة هى رفض الجهل، وادراك امكانية التفكير والتصرف من تلقاء النفس، والتدرب على مراقبة المجتمع من حولنا. وقد تحدثت احدى السيدات التى تقطن حيا شعبياً في وسط مدينة طهران، وتعانى من نفس المصاعب المعيشية التى كانت تحياها قبل عام ١٩٧٩، تحدثت طويلاً عن اللقاءات الدينية المتكررة وحرية المشاركة فيها الآن. ومع ذلك فقد كانت هذه اللقاءات موجودة - على نطاق أضيق بالتأكيد قبل الثورة - وكان دخولها أيضا ميسوراً. لكن الوضع الآن مختلف وتبدو هذه اللقاءات وكأنها جديدة . وقالت احدى المبحوثات « لقد حدث تغيير حتى فى الهواء الذى نتنفسه».

إعادة النظر في علاقات الهوية

العلاقة الاجتماعية (بالذات وبالناس)، العلاقة بالله، العلاقة بالآخر هى الجوانب الثلاثة لعملية النظر هذه وللديناميكية الجديدة المتمثلة فى الثورة.

العلاقة الاجتماعية

تخضع «طبيعة الانسان» لمنطقين منفصلين لكنهما متكاملان. الأول هو «الظاهر» والآخر هو «الباطن». الظاهر يمثل الشكل المادى للجسم البشرى، بينما يشمل الباطن الفكر والتبصر. من الظاهر ينشأ النشاط الجنسى، بمنطقه الخاص وقوته وإن كان اشباعه مقتصراً فقط على الاطار العائلى. أما الباطن فينبثق منه البحث عن الحق والعدل وكل ما يمكن أن يكون له مدى اجتماعى. وشرعية المنطقين معترف بها تماماً ومطبقة بشرط أن يكون مكان التعبير عنهما متفق - فى رأى المبحوثات - مع «قانون الطبيعة» والمقصود بها «طبيعة الانسان».

هكذا يدور المنطق العائلى والمنطق الاجتماعى حول هذه المفاهيم. واذا كانت هناك استمرارية بين النشاط الاجتماعى المصغر والنشاط الاجتماعى الكبير فانها تتم وفقاً لقوانين خاصة. وينبغى على الانسان أن يحترمها سواء على مستوى الظاهر أو الباطن. لكن على مستوى الأحاديث - الممارسات تحتاج الى تحليل أكثر تعقيداً تنظر النساء الى الرجل باعتباره كائناً اجتماعياً فى المقام الأول، فهو لا يستطيع تحقيق ذاته إلا من خلال المجتمع، وتعتقد السيدة جورجى (مكتب بحوث قضايا المرأة وثيقة رقم ٤، ١٩٨٦/ ٤٠١٣٦٤) إن «تطور الكائنات يحدث داخل المجتمع، واذا كانت النساء يعانين من بعض التأخر فهذا يرجع إلى إبعادهن عن المجتمع». وقد تكرر هذا التأكيد مراراً فى أحاديث النساء المسلمات. ومع ذلك، يجب ألا نتعجل إستنتاج طغيان الجانب الاجتماعى على الجانب الأسرى، مما يعنى سيادة الباطن على الظاهر، وتفوق الفكر على الجسد. فقد حدث اجماع فى تأكيد أهمية الأسرة كنواة للمجتمع. واضعاف الأسرة يعنى - لدى جميع المبحوثات - انكار القيم الاجتماعية، والإسلامية بالتالى. من المؤكد أن الحديث عن الجانب الاجتماعى للكائن البشرى له قيمته ويضفى قيمة على أمور أخرى، وهو أيضا مشروع ويضفى شرعية، لأنه يمثل المدخل الى طاقة عليا من الوعى بالذات، وهو يحقق الغاية الإلهية التي طالما طالبت بها المواكب الثورية: والمتمثلة فى العداله والمساواة الاجتماعية، ولكن هذه السيادة للباطن لا تعنى على الإطلاق انكار الظاهر. والتمييز بين اللفظين، فى الأحاديث، يكتسب أهمية أخرى عند تحليل الممارسات، حيث نجد الباطن والظاهر يتداخلان بل ويكمل أحدهما الآخر. فالصلات الاجتماعية (بالذات وبالناس) والصلة بالله متلازمان الى حد كبير فى أحاديث النساء الاسلاميات. وهذا التلازم يرجع الى مفهومهن عن الانسان والرب.

فالبحث عن طبيعة الانسان العميقة والحقيقية هو الهدف الدائم «للحق». لأن الانسان فى أعماقة خيرٌ، والظروف الاجتماعية هى التى تبعده عن طبيعته الحقيقية. وكل كائن بشرى، بطبعه وحتى بدون الاسلام، في حالة بحث دائب عن العدل ومن ثم عن الله الذى يجسد هذا العدل. فقد خلق الله الانسان وأبلغه رسالة الإسلام عن طريق رسوله «محمد». وقد كشفت هذه الرسالة للانسان عن طبيعته العميقة وساعدته فى التوصل الى طريق السعادة والهناء والاكتمال والعدل والحق. وتأمل الانسان لذاته - حتى لو كان كافراً - يؤدى الى الاعتراف بعداله الإسلام، ومما يسهل هذا الأمر أن رسالة الاسلام تظل عميقة الارتباط بطبيعة الانسان ذاته. فالايمان بالله يقرب الانسان من طبيعته الحقة التى تسعى دوماً الى الحق.

هذان المفهومان - عن الانسان وعن الاسلام - ينفصل أحيانا، أحدهما عن الآخر. لذا تطالب المرأة الاسلامية زوجها بأن يكون على الأقل انساناً، أى أن يكون عادلاً،حتى لو لم يكن مواظبا على ممارسة الشعائر الاسلامية. وهذا الفصل لا ينسحب أساساً إلا على الجانب العملى، دون أن يمس الواجبات والالتزامات الدينية، وان كان يندرج أحيانا ضمن حركة تاريخية أكثر اتساعاً. وقد أشارت طالبة فى الثانية والعشرين من عمرها - وهى تشرح أسباب الثورة - إلى رؤية الايرانيين الانسانية للحركات الثورية على مر التاريخ، ورؤيتهم الإسلامية، مؤكدة على جدة هذه الرؤية الأخيرة لدى الكثيرين: فقد كانت صفة «الانسانى» تكفى لرفض الظلم والاستبداد، كما هو الحال فى الاسلام. وهناك عبارة للإمام الحسين تؤكد هذا المعنى «مالم تكن مسلماً، كن بسيطاً ومتواضعاً».

ومفهوما: الاسلام والانسان لا ينفصمان - بل إن مجرد التمييز بينهما يكون صعباً، برغم انتشار تعبيرات «متساهلة» حول هذا الموضوع فى أحاديث النساء الاسلاميات. وعلى سبيل المثال، شرحت طالبة، تدرس علوم الدين، الثورة بأنها فطرة الانسان، أى انها تتفق مع طبيعته، بغض النظر عن الاسلام. ولايضاح هذه الفكرة، ضربت مثلا بالنساء الايرانيات اللاتى كن يرتدين الحجاب،حتى فى فترة ما قبل الثورة الاسلامية، كرمز للعفة والاحتشام وبالغت طالبة أخري فقالت: «الله والانسان لهما نفس المطلب».

وبصفة عامة، كانت الدورة المنطقية التى وصفناها آنفاً هى المعمول بها فى المجتمع. فالعمل الانسانى يتحول بسرعة الى اسلامى، و الانسان الحقيقى يصبح

مسلماً حقيقياً. و يمكن تحديد المعايير التى تجعل من شخص ما انساناً أو مسلماً. قد يكون من الأفيد هنا دراسة هذه الدورة من خلال رسم ايضاحى (انظر الرسم). وهذا لا يعنى بالتأكيد اننا قمنا بتلخيص التحليلات التى ذكرتها المبحوثات فى هذا الرسم. لكنه تكون، أثناء عملية تجميع الأحاديث التى أجريناها، كتصوير لطريقة تفكير النساء الاسلاميات فى الخاص والعام، الأسرة والمجتمع.

لقد خلق الله اذن الانسان والاسلام، والأخير يتفق مع احتياجات الأول لأنه مستمد من طبيعته نفسها. أى أن أحدهما انعكاس للآخر عند مستويات مختلفة (المادى والعقلى).

وهذا التقسيم: الانسان والاسلام يمكن التعبير عنه بشكل مشترك فى الدائرة المزدوجة للأسرة والمجتمع. وهذان المجالان: الأسرى والاجتماعى، اللذان يعتبرهما الاسلام منفصلين ويقيمهما على هذا الأساس، محكومان بقوانين خاصة بهما تندرج فى اطار الفقه. هذا التمييز بين الدائرة الأسرية والدائرة الاجتماعية يكفل تماسك الكل الذى يؤدى الى تطور الانسان من ناحيتى الباطن والظاهر، على صعيد الفكر أو الجسد. كما أن هذا التماسك ضرورى لتطور المجتمع المرتبط بتطور الانسان، وهنا تكمن نقطة الالتقاء مع الانسان الذي لا يستطيع، بسبب الازدواجية الموجودة فى طبيعته، بلوغ تماميته أو يتطلع الى السعادة إلا من خلال مجتمع يضم دائرتين - عامة وخاصة - متميزتين، ومن ثم تكون قيمه الاجتماعية والأسرية مصونة.

والاسلام ينظم العلاقات الاجتماعية سواء الكبرى أو الصغرى، مما يسمح للانسان بتحقيق ذاته بدنياً وعقلياً الأمر الذى يؤدى الى تطوره على المستوى الانسانى. ولأن هذا المستوى شامل حيث يجمع بين الجانبين المادى والروحى (من لا يملك قوته لا يملك عقيدته)، فمن المحال فصمهما. وكما سنرى بصورة أعمق فى فصول هذا الكتاب، يجب التذكير دوما بالجانبين المادى والروحى، وسنتخذ من الحجاب رمزاً لدراسة هذا التواصل بين الانسان والاسلام وهذا التداول بين النظامين الخاص والعام وتكاملهما برغم انفصالهما، وذلك من خلال أحاديث المبحوثات.

الصلة بالله

لسنا فى حاجة الى تأكيد دور الدين واستخدامه فى الثورة الايرانية. والتحليل الذى سنجريه هنا يستند فقط الى الأحاديث التى أجريناها مع النساء الاسلاميات. أى أنه ليس بحثاً جديداً فى الصبغة الدينية للثورة الايرانية. بل هو وصف تحليلى للمدلولات الاسلامية لدى هؤلاء النساء، سواء كبنية ايديولوجية وعملية، أو أخلاقية واجتماعية. ويجب أن نتفق على أن الدين يؤدى الى تصرفات ومواقف بعيدة تماماً عن الجمود، وانما يترك مساحة كبيرة للتفكير والتبصر ثم الفعل.

ومما لاشك فيه أن التساؤل المسبق عن دور الدين فى تفسيرات النساء الاسلاميات للثورة لن يكون غير ذى جدوى. حيث لايزال مثل هذا الجدل دائراً فى الأوساط الأكاديمية، فهناك من ناحية التفسيرات التى تتناول الثورة من خلال الدين، باعتبارها نتيجة له، وتؤكد على خصوصية المدرسة الشيعية فى ايران. وهناك من جهة أخرى من يفسر الطابع الدينى للثورة على أساس أنه احتكار للسلطة الدينية من جانب رجال الدين، وهو احتكار شجعه تآلف الشعب مع الاسلام، فلعب الدين دور الايديولوچية البديلة، لعدم وجود بديل علمانى. وهذا الموقف، على عكس سابقه، لا يعترف بدور «الاسلام الشعبى» فى التاريخ الايرانى، لأن مثل هذا الدور، فى رأى هؤلاء، سيكون موصوماً «بالجهل» و«الأمية».

من الصعب، بل من المستحيل، تصنيف النساء الاسلاميات ضمن الفريق الثانى. وسيكون أيضا، من قبيل التحريف، أن تدرج أحاديثهن ضمن آراء الفريق الأول. ولكى نفهم هذا الوضع الغريب، يجب ملاحظة الدور المزدوج الذى يلعبه الدين فى كلامهن. فالاسناد الدينى يتم فى نوعين من الموضوعات: الأول ثابت والآخر تخييرى. أولا، كان الاسلام يعتبر محرك الثورة، وهو الذى يملى المطالب. لكن أى اسلام يقصدون؟ هناك مقولة تعد بالتأكيد من قبيل تحصيل الحاصل«الايرانيون مسلمون ويؤمنون بالإمام الحسين والإمام على والسيدة فاطمة ابنه النبى. ويبذلون الغالى والرخيص من أجل الدفاع عن هذه المعتقدات، ولا يمكن أن تكون الثورة بخلاف ذلك» وهناك أيضا رأى المعلمة التى تبلغ الخمسين من عمرها والتى تعمل فى احدى المدارس الدينية، والتى تستند الى الآية القرآنية التى تجعل من الانسان خليفة الله على الأرض، وتشيد بالثورة باعتبارها تطبيقاً مباشراً لهذه الآية، وهى ترى أن كلام الله واجب التنفيذ على الفور (٢/ ٣٠). وثمة رأى ثالث أكثر انتشاراً، يعتقد أن

إرادة الانسان هى إحدى الأدوات الأساسية للمشيئة الإلهية: «ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم» (١٣/ ٢) وهناك كذلك الرأى الذي يقول إن الإمام الخمينى هو المرجع الدينى الوحيد وهو الخصم الأساسى لدولة آل بهلوى (لكن بعض النساء، معظمهن من الطالبات، يرين أن شريعتى هو مفجر الثورة الاسلامية).

واستندت بعض المبحوثات الى مظاهر جديدة، وغريبة لأنها أقل موضوعية، لكنها ملموسة. مثل صلاة الجمعة فى الهواء الطلق حيث أكدت خريجة إحدى الجامعات الأمريكية أهميتها بقولها: «ألم تلاحظوا أن الجو يكون صحواً فى أيام الجمع من أجل المؤمنين الذين يخرجون الى الهواء الطلق؟ .. هناك أشياء كثيرة لا تزال غائبة عن أذهاننا فى هذه الثورة». وأشارت جامعية أخرى الى بعض الجوانب الغامضة والمحيرة فى حياة الإمام الخمينى والذى استطاع أن ينجو من عدة تهديدات لحياته مذ عام ١٩٦٣. كما أن الشهداء الذين سقطوا قتلى منذ بداية الحرب، لا «تزال ملابسهم تحمل عبق أرض كربلاء».

على أى حال، وبغض النظر عن تنوع الآراء، تظل هناك حقيقة أساسية عن الثورة، «فهى لا تزال موجودة» وهذه الاستمرارية فى حد ذاتها لا تحتاج الى أى تساؤلات، وتكفى وحدها كأساس للثورة، وتنفى عنها أى إشكالية.

لكن الاسناد الدينى يسمح فى الوقت نفسه بأحاديث تخييرية وفي هذه الحالة، لا تصدر مثل هذه الأحاديث – وخاصة من جانب الطالبات – إلا بعد حصر المشاكل الاجتماعية التي تمس النساء الاسلاميات. إنه عرض ايديولوچى يلبى طلباً. فالدين إذن وفقاً لصياغة «م. زغال» (١٩٨١). احتجاج، وتقويض محتمل لنظام اجتماعى ظالم. وهو يتيح للنساء التفكر بشكل متماسك فى أوضاع القمع، شديدة التفاوت، التى يتعرضن لها. و كما كتب«م. زغال» بشأن تونس: «الأحاديث «الأخرى» لا تطرح فى نفس الوقت وبشكل جاد المشكلة المزدوجة الخاصة بالهوية الثقافية والمظالم الاجتماعية» (١٩٨١: ٦٣). هذا الموقف يترك قضية مضمون الاسلام والممارسات التى تحويها مفتوحة.

سنرى هنا أن رؤية المبحوثات للدين، أيا كانت اللغة التى يستخدمنها، واحدة لا تتغير: فهن يرين فيه مبدأ المساواة والأخلاقيات والفكر والتزامات، وأخيراً مجموعة من الممارسات الاختيارية أو الخاصة.

يقوم الاسلام على مبدأ العمومية: فالناس جميعاً، الذكر أو الانثى، الغنى

والفقير، الأبيض و الأسود، سواء أمام الله. لا فرق بينهم الا بالتقوى وهكذا تتحقق أولا المساواة الجنسية أمام الله، وان كانت المبحوثات لم يمنحنها نفس قيمة مساواة الغنى بالفقير أو الأبيض بالأسود. فقد ذكرت النساء الاسلاميات بلال المؤذن الذى كان عبداً حبشياً وغيرها من القصص فى حياة النبي، ومعارضته لوأد البنات، ومكانة فاطمة بالطبع التي أصبحت كما يقول شريعتى «أم الإمامة»، فهى أحد الأعمدة الرئيسية فى المذهب الشيعى. وتتوالى القصص. ومع ذلك لم تقتصر النساء فى أحاديثهن على هذه الحجج، التقليدية فى النهاية، برغم أهميتها.. فقد رددن الآيات القرآنية، وحاولن تفسيرها بشكل جديد ومبتكر: «اذا كان الله يخاطب المؤمنين مثلما يخاطب المؤمنات، ويطالب الإثنين بنفس الواجبات، واذا كان على الرجال والنساء أن يخضعوا لنفس القواعد، واذا كانت بالتالى معايير الحكم عليهما هى نفسها فهل يتصور أحد أن الله يميز الرجال على النساء؟ ألم يكن الله، وهو العدل ذاته، ليخفض الواجبات الدينية المفروضة على النساء ويجعل معايير حسابهن مختلفة، لو كان حقيقة يعتبر النساء أضعف من الرجال؟».

وبعيداً عن اجابات المبحوثات، صدرت أعمال أخرى، أكثر شمولا، تسمح بالقاء الضوء على جهود هؤلاء النساء. فقد أبرزت السيدة كرجى، خلال لقاءات عقدت فى مكتب دراسة قضايا المرأة، أهمية الآيات القرانية التي تتناول نشأة الانسان دون الإشارة الى جنسه. وهى ترى أن آدم لا يرمز لجنس الرجل. واعتمدت السيدة جورجى فى تأكيدها على بعض الآيات القرآنية (مكتب دراسة قضايا المرأة، وثيقة رقم ٢، ١٩٨٥/ ١٣٦٣: ٣ -٤)، وبعض الاعتبارات اللغوية. ففى الآية الخامسة والثلاثين من سورة البقرة(٢): «وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة»

وفقاً للمعنى الشائع للفظة آدم، فان استخدام كلمة الزوج للدلالة على المذكر لا ليست فى محلها هنا. لذا ترى السيدة كرجى أن استخدام كلمة زوج وليس زوجة يعود على آدم والشخص الذى يماثله. أى أن الله يخاطب الجنسين بدون تمييز. ومن الأفضل الاعتماد على القرآن لتفادى الأحاديث غير المسندة. وباختصار ترى السيدة كرجي أنه لا يوجد فرق بين الرجل والمرأة فى الخلقة والتكوين وما يميز الجنسين هو قانون فى العالم المادى (ص ٧٠٦). وتذهب دراسة السيدة جوجى أبعد من ذلك، حيث تتساءل عن استخدام صيغة المفرد فى بعض الأحيان والمثنى فى حالات أخرى، لأزالة أى شبهة لبس فيما يتعلق بالمساواة فى المعاملة بين الرجل والمرأة فى القرآن.

على أي حال، فان المساواة فى الخلقة لم تكن أبداً موضع شك - بناء علي دراسات متعمقة أو بدونها - لكنها لم تمنع التفكير فى بعض الخصوصية الجبرية لطبيعة الرجل والمرأة، تقوم على الفروق الجسمانية بينهما والآثار المترتبة عليها. وهذه الخصوصية تفتح الباب أمام لعبة التكامل بين الرجل والمرأة فى المجتمع التى لا يمكن تفاديها.

وهو تكامل يخدم قيام المجتمع على أسس المساواة والعدل والحق .. على سبيل المثل فان الحجاب، بعيداً عن كونه دليلاً على عدم المساواة بين الجنسين، يستمد تبريره من الخصوصية الجسدية للمرأة. كما أن تعدد الزوجات ليس سوى نتيجة منطقية لطبيعة الرغبة الجنسية عند الرجل، وهو أيضا ضرورة للمحافظة على التوازن الاجتماعى. وكذلك فإن مسألة الميراث - التى تجعل للرجل مثل حق الأنثيين - يمكن تناولها من منظور اجتماعى بحت: فالرجل هو المطالب بتلبية الاحتياجات المادية للأسرة (بل إنه فى الواقع واجب دينى)، أما المرأة فمن حقها أن تجعل زوجها يدفع لها حتي مقابل الأعمال المنزلية التى تؤديها.

ومبدأ المساواة بين الجنسين لا يمكن فهمه إلا من خلال ثلاثة قوانين:

- قانون الخلق: وهو القانون الاسلامى الذى يساوى بين الرجل المرأة تماماً أمام الله.
- القانون الطبيعى أو البيولوجى، الذي يميز الرجل عن المرأة جسمانياً ومن ثم نفسياً.
- القانون الاجتماعى الذي يفرق بين العام والخاص، الأسرى والاجتماعى، وحيث تحكم سلوكيات الرجل والمرأة قواعد خاصة بكل دائرة.

هذه الأبعاد الثلاثة متداخلة بالتأكيد، لكن التطبيق يثبت أيضا استقلاليتها النسبية: فاذا تفوق أحد هذه الأبعاد فى تفسير مسلك ما، لا يتم التعامل معه أبداً بمعزل عن البعدين الآخرين. والمواقف المختلفة من تعدد الزوجات يمكن أن توضح هذه الحقيقة حيث يمكن أن تشير احدى النساء الى حكم الله، وتدعى تمسكها بالقانون الاسلامى وتخضع له تماماً، بينما تعارض أخرى تعدد الزوجات الذى يدمر الأسرة وقيمها وتطالب بحماية القانون الاجتماعى. وهذا لا يعنى أن الأخرى خرجت عن الدين، أو أن الأولى أكثر تديناً. فالأولى ترى أنها تعرضت لظلم ولا تتجاهل «الحق» الذى حرمت منه بسبب وجود زوجة ثانية، وتدع المسألة لحكم الله، لأنه لايغفر سلب

حقوق الغير؛ أى أن قبول الزواج من رجل متزوج خطأ، وإساءة استغلال الحق تستوجب العقاب إن عاجلاً أو آجلا. والأخرى لا تنكر أنها تشكك بهذه الطريقة شرعية فى بعض القواعد الإلهية، لكنها حريصة علي أن تنقذ نساء أخريات من هذا المصير «ولن أقبل تعدد الزوجات،حتى لو كان الشرع يسمح به». وترى صاحبة هذا الرأى أن الاذعان الكامل لهذه القاعدة الدينية يجب أن يتأجل لمستقبل بعيد يصبح فيه المجتمع اسلامياً تماماً وبحق، حيث لن يسئ الأشخاص استغلال المبادئ والقواعد الدينية. والفصول التالية من الكتاب ستناقش هذه الموضوعات بمزيد من التفصيل.

«هناك من يظن أن الصلاة والصوم يكفيان لكى يصبح الانسان مسلماً، بيد أن الصفة الأهم للمؤمن هى اندماجه فى المجتمع»! «المسلم، من لا يتجاهل جيرانه ويساعدهم»؛ «أن تكون مسلماً يعنى أن تتحلى بالخلق الاسلامى أى تكون مهذباً ومخلصاً مع الناس»، و«الاسلام نظام سياسى يتيح للناس حياة تخلو من القمع والظلم»، و«هناك من يعتقد أن تطبيق الاسلام صعب، لكنه يتلخص فى الواقع فى عدم الاساءة الي الآخرين، الى الأسرة والجيران والأصدقاء ، باختصار عدم الاساءة للمجتمع ككل». يمكننا أن نعدد مثل هذه المقولات الي مالا نهاية، لكن الأمثلة التي أوردناها تكفى للتدليل على أهمية الدين كمنظم للعلاقات الاجتماعية، وكخلق اجتماعى في المجتمع الايرانى. يكتسب هذا الدور أهمية أكبر اذا علمنا أن الحكم على الواجبات الدينية المباشرة مثل الصلاة يعتمد عليه. وهناك أمثلة شعبية تسمح بقياس أهميته من نوع: «ليس هناك داع لاستهلاك بساط المسجد مالم تكن تعرف جارك وتساعده». » أو «ابنتى رائعة، وهى مسلمة بحق أكثر ممن يتظاهرن بذلك، برغم أنها مع الأسف لا تؤدى الصلوات ولا ترتدى الحجاب». وهذا التأكيد يحتمل في الواقع معنيين. فالمقصود به هو تصرفات الفتاة الملموسة إزاء المجتمع، لكى الأم التى تقول ذلك، انما تحث ابنتها أيضا على الصلاة والحجاب لكى تدخل بحق في زمرة المؤمنين .. لكن نلاحظ عدم الربط النسبى بين الصلوات والسلوكيات الملموسة.

حتى الحج الى مكة، الذى يعد من الفروض الدينية الأساسية، طرأ تعديل على أهميته. فالحج لا يصبح فرضاً، بل إن الله لا يتقبله اذا كان للحاج جيران يعانون الفقر. ووفقاً للمعتقدات الشعبية يجب أن يطمئن الحاج على أربعين جاراً عن يمينه وأربعين عن يساره وأربعين من أمامه وأربعين من خلفه قبل أن يشرع فى الحج. ويقول رجل مسن إن «حجى هو بناتى الثلاث اللاتى أربيهن»، فهو يفضل توجيه

موارده نحو توفير تعليم متكامل لهن بدلا من تزويجهن فى سن مبكرة لكى يتمكن من الذهاب الى الأراضى المقدسة. وهو يستند في ذلك الى حديث شريف يطالب الآباء بتعليم الأبناء حسب مقتضيات العصر.

هذه الأهمية الضخمة المعقودة على الخلق الاجتماعى ليست مقصورة على النساء اللاتى تحدثنا معهن ولا على الأوساط الشعبية. ففى إحدى خطب الجمعة، علق آيه الله مشكينى على حديث شريف ذكر فيه النبى أن قوماً يتمتعون بثقافة دينية كبيرة ويؤدون شعائر الاسلام سيدخلون النار، وعندما سئل عن السبب أجاب الرسول بأن هؤلاء القوم لو كان لديهم وازع دينى حقيقى لما لجأوا الى الكذب واتهام الأبرياء، للمحافظة على وضعهم الاجتماعى) كيهان هوائى، ٧٣٤، ١٩٨٧/ ١٣٨٦).

وهكذا، لا تكفي ممارسة الطقوس الدينية وحدها لاضفاء صفة المؤمن على شخص ما: «الشخص النقى والعادل هو المسلم الحقيقى فى نظرى، وهو الذى سيموت مسلماً. إن حسابه فى الآخرة سيكون مع الله، لكنه فى نظرى مسلم». ويقول الامام الحسين أيضا: «إذا لم تكن مسلماً، كن بسيطاً ومتواضعا ».

ويجدر هنا القاء مزيد من الضوء على الأقوال التى أشرنا اليها آنفاً. فالمطالبة بممارسة الشعائر الدينية المباشرة لم تختف بالتأكيد، وإن كانت ارتبطت لدى المبحوثات بالتحلى بخلق اجتماعى اسلامى. وهذه النظرة للدين تدفعنا الآن الى التساؤل عن مدى تجسيد هذه الصلة المتميزة بالمجتمع فى العلاقات بالآخرين وبالذات، أى فى محيط الأسرة وفى موقع العمل وعلى الساحة السياسية.

الآخر، مفهوم مبهم

توالت حركات الكفاح والمقاومة والاحتجاج على الظلم في تاريخ الايرانيين، وكات هذه الحركات موجهة ضد عدو داخلى هو السلطة المركزية أو عدو خارجى هو الغرب الامبريالى. وفى عصرنا هذا، كان التحالف والتواطؤ بين الشاه والغرب أمر بديهى في رأى المبحوثات وغيرهن. وان كان هذا التحالف غير متكافئ: فأسرة بهلوى لم تكن، فى نظر المبحوثات، سوى عبيداً للقوى الامبريالية، لقد «باعوا أنفسهم » و«باعوا »وطنهم.

لقد امتزج الضمير الوطنى بالضمير السياسى فى أحاديث النساء الاسلاميات، ليدعم قدرتهن على مقاومة الظلم و«الآخر». ويعتقد الايرانيون، الذين

يستشعرون قوتهم لأنهم عرفوا كيف يحافظون على طابعهم وأصالتهم، أنهم مختلفون عن الشعوب الأخرى، لأنهم وحدهم نجحوا فى القضاء على الظلم. وقد استدعت المبحوثات من سلسلة من الأحداث التاريخية التى تؤيد هذا القول. لكن من يكون هذا «الآخر»؟ وما هى الصور المرتبطة به.

المفهوم الجغرافى متسع وفضفاض، لأن الغرب يمتد من الاتحاد السوفيتى الى الولايات المتحدة الأمريكية، مروراً باسرائيل (يافارى ديلينكور، ١٩٨٦). بيد أن الجغرافيا ليست لها سوى أهمية محدودة لأن الغرب مفهوم سياسى فى المقام الأول: وهو يتسم دائما بطابعه الامبريالى.من ثم، وبغض النظر عن الحكومات والأنظمة القائمة،و بعيداً عن الانقسامات بين يمين ويسار أو جهوريين وديمقراطيين .. الخ، فإن هذا الدول - فى رأى المبحوثات - يسيطر عليها هاجس واحد ومنطق واحد: هو استغلال وانكار حقوق البشر فى بقية مناطق العالم. ،وهذا ينسحب على الصعيد الاقتصادى، فالدول الغربية بتسويقها لمنتجاتها فى السوق الايرانية تضعف القدرة الوطنية على الانتاج وتزيد بالتالى من اعتماد ايران على الغرب. وعلى الصعيد الثقافى ، لاتزال التأثيرات الغربية ظاهرة: ألم يحاول الغرب فرض أسلوب حياته واستهلاكه، وابعاد الايرانيين عن قيمهم الراسخة (الاسلامية بالتأكيد) لأنه اعتبرها بمثابة عراقيل أمام سياسته التسلطية؟ وأكدت المبحوثات أيضا أن هذه الأهداف أثرت على الدول الغربية نفسها ، لكن شعوبها أصبحت متواطئة وابتعدت عن القيم الانسانية الحقيقية. إن الشعور القومى عال لدى المبحوثات الى حد أنهن يرين المواطن الايرانى أفضل من الآخرين لأنه الوحيد الذى استطاع مناقضة العقلية الغربية. وهذا التفوق يمكن أن يؤدى الى الانعزال. ولتعويض ذلك، يجب تحديد الجماعات التى تقاوم نفس العدو، وركزت المبحوثات على مهمة ايران الآن المتمثلة فى ايقاظ الرغبة فى العودة الى الجذور والى الطابع الوطنى وهو ما تستنكره الهيمنة الغربية لدى الأمم الأخرى

هكذا يصبح الغرب كيانا سياسياً موصوماً بانكار حقوق الناس وتدميرهم ونشر الفساد بينهم. ويمكننا أن نجد فى الحرب العراقية الايرانية، والمساعدات المختلفة للمعتدى العراقى الوقائع التى تثبت هذه التأكيدات، ومن ثم مزيداً من العراقيل أمام تصور أوضح «للاخر».

قد يكون هذا التصور بسيطاً أو مبسطاً، لكنه يعتمد على رؤية تاريخية

تجعلة متماسكاً. وهو يطرح نفسه كانتقاد «لثقافة عالمية» قبل أن يكون انتقاداً لنظام سياسى أو اقتصادى معين، وتقول احدى المسئولات العسكريات «اننى لا انتقد التقدم التقني والتطور الاقتصادى فى الغرب، انما أنتقد الغرب الثقافى، لأن كل دولة تحتاج بدون شك الى تقنيات جديدة من أجل نموها». وهذا يعنى أن مقاومة الامبريالية في ايران تنبع من الضمير الوطنى، وترتكز على تأكيد الهوية النوعية وعلى حضور مختلف جدير بمواجهة «الآخر» وكما حدث في فيلم «الطيور» لهيتشكوك، وجد الايرانيون أنفسهم وقد اجتاحتهم ثقافة عجزوا عن استيعابها. ولم يتسن لهم التعبير عن خصوصيتهم لأن السلطة المركزية كانت تلعب دور الطابور الخامس؟

يعد اثبات الهوية بشكله الراهن أمراً جديداً. فهو لم يتحقق عن طريق الحط من شأن «الآخر»، سواء كان عربياً أو تركيا، وانما من خلال إدانة الغرب بسبب ظلمه، برغم مغرياته المتمثلة فى التقدم التقنى والنمو الاقتصادى والتى تصلح كنموذج يحتذى: «انظروا الى ألمانيا بعد الحرب، وحجم الدمار الذى لحق بها! وانظروا الى هذا البلد اليوم! لماذا تأخرت عنها ايران الى هذا الحد برغم عائداتها البترولية وثرواتها الطبيعة؟» هكذا يثير الشعور الوطنى نوعاً من التوعية السياسية المباشرة، ويمزج الاثنان ويتعاضدان فى مواجهة عدو مشترك هو «الباطل» (امبراطورية الشر).

لم تشر واحدة من المبحوثات الى مقاومة الملكية فى حد ذاتها أو مقاومة مؤسسات سياسية بعينها، كما لم تطرح امرأة واحدة بديلا سياسياً محدداً.. وأكدت مديرة احدى الصحف« أن أحداً لم يتحدث قبل الثورة عن قيام جمهورية اسلامية، انما أثير هذا الموضوع بعد الثورة. كان المهم هو قيام حكومة اسلامية». أى أن الحركة الثورية كانت تهدف أساساً الى مقاومة الباطل واعادة الحق. وفى هذا الإطار كان يجب الاطاحة بالشاه، لأنه كان مستبداً ولم يشرك الشعب لا فى ثروته ولا فى الحكم، عدا مجموعة صغيرة تعتنق قيمة الفاسدة. ولأنه قيد الحريات، ولم يبال بالفقراء.، استحق الشاه وأسرته والمقربون منه الفضح والتشنيع. وتناولت احدى المتحدثات هذا الصراع مع النظام الفاسد، وخصائص الايرانيين وقوة مشاعرهم المناهضة للباطل والتى ترجع جذورها الى التاريخ البعيد، وواصلت حديثها موضحة أن أفضل نظام سياسى هو النظام الملكى كما هو مطبق فى بلاد الانجليز! وهى ترى أن ولاية الفقيه تقترب من هذا النظام. غير أن هذا لم يمنعها من تعداد مزايا نظام الشورى في الإسلام، والتساؤل عن مسئوليات الدولة فى مرحلة ما بعد الثورة.

وفى ايران، اكتنف الغموض علاقة الناس بالسياسة، بصور مختلفة. ويكفى فى هذا الصدد أن نستحضر الأحاديث التى ترددت فى تلك الفترة «عائدات البترول سيتم توزيعها علي الشعب، والكهربا ء والما ء سيصبحان مجانيين لأنهما ملك للشعب». وقد أوضحت شخصية كبيرة في حركة التحرر الوطني التى كان يتزعمها «باذر جان»، خلال ندوة عقدت فى عام ١٩٨٧، قائلة: «لم نكن نتحدث قط من قبل (قبل الثورة) عن الاقتصاد كما نفعل الآن، لقد اختلفت مناقشاتنا، وأصبحت أكثر عمقاً، فهى تتناول السياسة الاقتصادية ونتائجها. من قبل كنا نكتفى بالتحدث عن مضمون الاقتصاد الاسلامى، دون طرح أفكار ملموسة، وكنا نؤجل التطبيق العملى الى الغد».

إلى جانب عدم دقة الانتقادات الملموسة الموجهة الى حكومة الشاه (وليس الى جوهرها)، افتقر تحديد واجبات الحكومة الاسلامية الى الدقة أيضا، فى نظر المبحوثات: «فهن ينتظرن منها - تحقيق العدل فى مجال التعليم». بيد أن انتقاداتهن تختلف عند الحديث عن المشاكل اليومية، حيث يصبح دور الدولة ونطاق عملها وفعاليتها مثاراً لتساؤلات ومطالب كثيرة. وفى هذا الاتجاه تجسد المبحوثات وعيا سياسياً يطالب «بالتغيير». واذا كانت بعض النساء يغفرن الآن لحكومة ما بعد الثورة كثيراً من أوجه القصور بسبب الحرب وتبعاتها الاقتصادية، إلا أنهن لم ينسين فيما يبدو وعود عام ١٩٧٩، لأن تحقيقها يتفق مع آمالهن ومع الاحتياجات الراهنة للدولة.

***

بغض النظر عن ضخامة الاحتجاج وطبيعة العلاقات التي تربط النساء الاسلاميات بالثورة، تظل التغييرات التى أدخلتها الثورة على الحياة اليومية للنساء، ماثلة فى تصوراتهن و ممارساتهن.

لقد تم تحليل ثلاثة تقارير ،من أجل تحديد أفضل للمفاهيم التي ارتبطت بالثورة وهى: الانسان والاسلام وايران، وهناك تساؤل يطرح نفسه عن مدى جدة هذه المفاهيم، فهل هى جديدة فعلا أم انها وهم؟. أثبتت بعض الدراسات التى أجريت قبل الثورة (تشكرى ومهريار، ١٩٨٣؛ كتبى، ١٩٧٥) - وشملت نساء جامعيات - أن الازدواجية بين العام والخاص وتقسيم العمل على أساس الجنس لا تزال موجودة على

نطاق واسع.

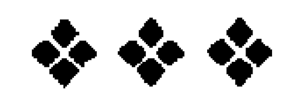
فالرجل المثالى بالنسبة لطالبة شابة لابد أن يكون حاصلاً على مستوى تعليمى أعلى منها. وكانت صورة الزفاف التى تقرأ فيها العروس القرآن تحظى بتقدير كبير. أو بعبارة أخرى، ظل الدين محتفظاً بمكانته كمنظم للعلاقات الاجتماعية - ولو على مستوى أضيق، وظلت أيضا علاقة ايران بالغرب فى مرحلة ما بعد الثورة مهمة. حيث كان من الصعب رسم خط فاصل دقيق بين مرحلتى ما قبل ١٩٧٩ وما بعدها ، خاصة وأن وضع الغرب ظل غامضاً: فهو النموذج الجذاب للتطور التقنى والعلمى، وهو ينمى الوعى الديمقراطى لدى الأشخاص الذي يتعاملون معه، لكنه يلقى المعارضة باعتباره بؤرة للفساد .

مع ذلك، سنكون مخادعين تماماً لو تعاملنا مع أحاديث النساء الاسلاميات على أنها مجرد كلام فارغ أو قوالب رنانة. لأن الثورة أحدثت تحولات واضحة، وكانت وراء التواجد الاجتماعى لهؤلاء النساء ووراء نشاطهن السياسى والدينى.

واذا كانت العناصر المكونة للأحاديث لم تتغير بصورة عامة فى فترة ما بعد الثورة عما قبلها، فان بعض الاختلافات الدقيقة جداً تظل محسوسة. من ناحية- وهذا هو المهم - أصبح هناك وعى، لم يعد جزئيا كما كان الحال من قبل يتعلق بجميع المجالات التى تناولناها (الانسان و الاسلام وايران) ويربط بينها. فالمسألة اذن ليست عملية تجميع ، لأن هذه المجالات تشكل وحدة حقيقية «متعددة الأصوات» حسب تعبير «ميلان كونديرا» ومما لا شك فيه أن هذه التوعية كانت مقصورة علي حركة النساء الاسلاميات. من ناحية أخرى، وفور زوال نشوة الأسابيع الأولى، أدى قيام حكومة دينية إلى حث النساء - ليس على تقوية المثالية اللازمة للصراع- وانما على تنمية القياس وفقا للتحليل التالى: المشاكل والمطالب موجودة والحلول أصبحت أخيراً ممكنة، ويمكن باستخدام العقلانية فى المجالات الثلاث ، اتخاذ خطوة إيجابية ومتسقة.

ولقد أتاح البحث الذى شمل نساء اسلاميات فرصة التعرف بشكل أفضل على أوجه التداخل بين هذه المجالات الثلاث.وان كان لا يمكن وصف أحاديثهن بأنها دينية أو سياسية، لأنها تتجاوز حدود هاتين وترتبط بالواقع اليومى المباشر للنساء المسلمات وبمطالبهن المادية. ومرة أخرى نقول انا لم نسع للحصول على تفسير آلى لخضوعهن للنظام الدينى وانما على ايضاح لمغزى هذا الخضوع. وهكذا ربطنا بين الديناميكية

الاجتماعية والديناميكية الدينية. حيث ترى النساء الاسلاميات انهن عناصر اجتماعية كاملات الأهلية، وتتيح لهن مطالبهن الدينية غالبا فرصة اندماج اجتماعى أكبر. ويبقى أن نتعرف بشكل أفضل علي ديناميكية حركتهن بالتركيز على بعض مكوناتها.



الفصل الثالث

النساء بين الدين واللقاءات

رأينا أن الثورة الايرانية بلورت نوعين من الرفض: أحدهما اجتماعي والآخر ديني، أسهم تداخلهما الوثيق في دفع ديناميكيتها المذهلة. وكما أشرنا من قبل ، كان محور جميع المطالب هو «مفهوم الحق»، وهو برغم دلالاته الدينية - لأنه مرتبط بالعداله الإلهية - فهو لا يتحقق إلا اجتماعياً. وهكذا يصبح «الحق» مفهوماً متعدد المعاني، ومبهماً، ويشمل المطالب ذات الطابع الفردي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي والديني دفعة واحدة. وسوف ندرس في الفصول التالية من الكتاب تأثير الأحاديث الرافضة على الممارسات اليومية للنساء في علاقاتهن بالرجال وبالله.

من البديهي أن يلعب الرفض الديني دوراً سياسياً. لذا سنقوم بتحليله، في المقام الأول، من خلال أنشطة النساء الاسلامية التي تحظى بالتقدير الأكبر.

والسؤال الأول الذي يتبادر الى الأذهان يتعلق بالعناصر التي يتكون منها الحديث الرافض، ومن أين يستمد شرعيته. ونحن لا نهدف هنا الى اظهار المنطق الموضوعي الذي يجعل مجموعة ما تتميز عن باقي المجتمع فحسب، وانما نريد اختبار فعالية هذا المنطق.

مع ذلك نحن لا نعتزم اصدار حكم على مدى قوة الشعور الديني لدى المبحوثات؛ انما يهدف بحثنا الى تقديم عناصر تحليلية لأشكال رفضهن مع تنحية التفسير الثقافي الذي تكون حول المذهب الشيعي من ناحية والتفسير الخاص بالمعالجة الآليه للدين لكي يصبح متمشياً مع العصر ومن أجل الاستيلاء علي السلطة، وهو التفسير الذي سيكون مقصوراً على المحرومين بالمعنى الحقيقي والمجازي للكلمة، من ناحية أخرى.

يمكن أن نرى بحق في هذا الرفض تعبيراً عن الصراع بين الأجيال، وبين

الطوائف الاجتماعية، وبين العلمانيين والمتدينين، وبين الطبقات العصرية والتقليدية. حتى لو كان هذا التصنيف صالحاً عند مستوى معين، فهو لا يكفي لتفسير ديناميكية الرفض.

يتم هذا الرفض على مستويين:

- فهو أولا انتقاد لكل ما هو قديم و«للتقليد الأعمى» وهو موجه بصفة خاصة لكبار السن والآباء.

- وهو أيضا رفض لجمود المجتمع الايرانى، الذى يتحمل رجال الدين، بوصفهم شديدى التحفظ عموماً، مسئوليتهم عنه.

من المؤكد أن هذين المستويين فى الانتقاد ليسا غريبين أحدهما عن الآخر. فالاتهام فى تعبير «التقليد الأعمى» ليس موجها الى طبيعة العلاقة بين المؤمن وخالقه بقدر ما هو موجه الى عدم وجود أثر ديناميكى للعقيدة على الصعيد الاجتماعى.

وينبغى التأكيد هنا على أن الرفض الدينى من جانب النساء الاسلاميات يتعلق أساساً بالأنشطة، حيث تتاح للمؤمن - الى جانب الممارسات الدينية الرئيسية المنصوص عليها بدقة - امكانية التعبد بقدر أكبر من الحرية . وهذا المجال سيتم استكشافه على نطاق أوسع من جانب الأفراد، بل سيشهد اجتهادات.

والمقصود هنا هى الأنشطة الدينية الجماعية، أو ذات الطابع الاجتماعى مثل الصدقات واللقاءات الدينية (الجلسة، الروضة، السفرة).

ويصف كثير من الكتاب (عشقى، ١٩٨٠؛ ودوبرون، ١٩٧٩) هذه الأنشطة بأنها ممارسات مرتبطة بالدين الشعبى. ومن جانبنا، نحن لا نوافق قط على هذا التقسيم الذى يفصل بين الممارسات الشعبية والثقافة العلمية أو الرسمية. فالصراع أو الجدل لايدور فى مجال ذى قطبين. وثمة عناصر أخرى تلعب دوراً رئيسياً: مثل أساتذة الجامعات، والمعاهد الدينية وأماكن التجمعات الدينية التقليدية، والمؤسسات الدينية الجديدة (مثل المدارس الدينية العصرية)، مما أسماه بعض المؤرخين الفرنسيين «بالوسطاء الثقافيين» الذين أدى تدخلهم الى تقليص مفهوم «الدين الشعبى» نفسه (المركز القومى للبحث العلمى، ١٩٧٩؛ المركز الجنوبى للتاريخ الاجتماعى للعقليات والثقافات، ١٩٨١).

هذا التقسيم الثنائى إلى شعبى وعلمى (أورسمى) يمكن أن يؤدى فى أقصى

الحالات إلى تصور وجود ثقافتين برغم ارتباطهما.

وانتقاد النساء الاسلاميات ليس جذرياً: فهن لا يهدفن الى تغيير كامل، وانما يرغبن فى إعادة توجيه الأنشطة وتعديلها، لزيادة فعاليتها وفائدتها. ومع ذلك لم يذكر شئ عن الممارسات الفردية التى تتم في مكان خاص كالصلوات اليومية، برغم أن هذه الصلوات كانت محوراً لواحد من أكبر فصول الفقه ضخامة وهى مادة تدريس إجبارية في الجلسات الدينية التقليدية. فاذا خرجت هذه الممارسات عن النطاق الخاص، يمكن أن تصبح هدفاً لانتقادات لاذعة: «ليس هناك داع لاستهلاك بساط المسجد اذا كان المسلم يجهل حالة الفقر التى يعيش فيها جاره». وهنا نجد مرة أخرى أن الرفض لاينصب على طبيعة الممارسة الدينية بقدر ما ينسحب على تبعاتها الاجتماعية.

بيدأن موقف النساء الاسلاميات لم يكن سلبياً بحتاً. فقد ظهرت مفاهيم جديدة مثل: المعرفة والادراك والعقل أو المنطق. حيث يتعين على المؤمن (أو المؤمنة) أن يعرف حقائق دينه، ويستوعبها ويتقبلها لأنها منطقية. لقد أصبحت العقلانية أحد المكونات الأساسية للدين، مالم تكن هى الألف والياء: فقد كان هناك مزج بين الله والمنطق فى أحاديث النساء الاسلاميات. وكان المنطق والمعرفة هما الأساس الذى تقوم عليه رؤيتهم. وهذان المفهومان يتجاوزان الايمان المجرد؛ فهما يوضحان الأسباب، التى تجعل الانسان مضطراً للتمسك بالدين، ومشروعية هذا الاختيار. فالعقلانية هي اذن وسيلة لاضفاء المشروعية على العقيدة، وهي أيضا مركز الخضوع لها.

كان وراء إيجابية هذا الموقف، أكثر من بحث حول «التمييز الاجتماعى» (بورديو، ١٩٧٩): فعقلانية المتدين تقترح قوانين ونظماً يمكن أن تكون أساساً للمجتمع وتصنع سعادة الفرد. وفى الوقت نفسه، تتلاقى العقلانية مع المنفعة: فحيثما توجد العقلانية تتحقق المنفعة، والعكس صحيح. ويتجسد تشـ د النساء الاسلاميات فيما يتعلق بالممارسات الدينية بصورة جيدة على هذين المستويين، باعتبارهما علامات معبرة عن الفترة الانتقالية المتمثلة فى الثورة الإيرانية.

وبقى أن نعرف اذا كان استنفار العقلانية قد أحدث تحولاً فى العلاقة بالدين والنظرة السائدة لها فى ايران ما بعد الثورة، من خلال مثالين: الصدقات وأحد أشكال التجمعات الدينية (الجلسات)، سنحاول بهذه الطريقة تعريف مفهومى العقلانية والمنفعة، وتحديد نمط تدخلهما فى العلاقات المدروسة ومدى فعاليته. وقد وقع الاختيار على هذين المثالين بالتحديد لأنهما منتشران في المجتمع النسائى الحضرى

ولأنهما لم يتعرضا قط لمثل هذا القدر من الانتقاد والاحترام فى آن واحد.

لكن، توخياً للوضوح ولتيسير فهم هذه الخطوة، نود أولا التذكير ببعض المعطيات عن المدونات الدينية، تتعلق بموضوعين هما:

الهياكل الايديولوچية العملية والهياكل التنظيمية مع التركيز على ديناميكياتها الداخلية.

الصور والممارسات الدينية

الدين هو فى الأصل مجموعة من الفروض. فما هو موقف المبحوثات من هذه الفروض؟ وكيف تنتشر هذه الممارسات أو ما هى سبل تداول المعلومات الدينية؟

بالنسبة للمؤمنين، تنقسم المعلومات الدينية الى مجموعتين أساسيتين:

- «الأصول» التى تشكل القاعدة الايديولوچية وبنية المعتقدات والمعارف الاسلامية. وهذه الأصول خمسة لدى الشيعة (مقابل ثلاثة فقط لدى السنة). وهى: التوحيد والنبوة والعدل والإمامة (الايمان بالاثنى عشر إماماً) وحساب يوم القيامة. وهذه الأصول يؤمن بها المسلم العادى والتلميذ فى المدارس الدينية والعالم الاسلامى.

وتجدر الإشارة هنا الى أن «شريعتى» وأنصاره بالطبع لا يعترفون بهذا الاجماع على تساوى الأصول ويشككون فى هذا الاعتقاد . حيث يرى «شريعتى» أن مبدأ الوحدانية له وضع أولى وأساسى: ومنه تنبع بقية المبادئ. ومحاولة تفسير المصطلحات التى استخدمها «شريعتى» ونتائج جدله يمكن أن تأخذنا بعيداً عن الإطار الموضوعى لهذا العمل. ويبقى مع ذلك تساؤل حول تأثير وجهة النظر هذه على الممارسات اليومية للنساء الاسلاميات . حيث لم يشتمل بحثنا على أي مؤشرات لهذه المسألة.

-«الفروع»: وهي الممارسات والفروض المباشرة والأولية المترتبة على طاعة الله. ويمكن أن نذكر منها ثمانية هى: الصلاة ، الصوم ، الزكاة ، الحج، الجهاد ، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. واذا كانت الأصول، في رأى عدد كبير من المبحوثات تنتج عن مجهود عقلى يتضافر فيه البحث مع المعرفة والاقتناع والايمان فان الفروع لا تتطلب إلاالتنفيذ عن طريق المحاكاة، بل تحدثت المبحوثات عن محاكاة مطلقة (تعبد). وإن كان هذا لم يمنعهن من التفكير المتعمق فى دلالات الفروع التى يظل لها منطقها الجوهرى. واذا كان هذا المنطق لم يتضح حتى الآن، فلأن الذكاء البشرى

وتطور الانسان لم ينجح في الكشف عنه: «إنني أعلم الآن لماذا أصلي. لكن لماذا خمس صلوات وليس ست في اليوم،لست أدري. وإن كنت مقتنعة بأن لذلك حكمة مازلت أجهلها، لكنني أخضع لها». وهناك نساء يرين فيها مجرد أوامر إلهية يجب تنفيذها دون الاستفسار عنها. لكن، أيا كان استيعاب المبحوثات لهذه الفروع فهن يؤكدن أن سعادة البشر متوقفة على أدائها.

والفروع ليست هي الفروض الوحيدة المطلوبة من المؤمن، لكنها تظل علي المستوى النظرى الممارسات الوحيدة الاجبارية التى تربط الانسان بربه. حيث توجد ممارسات أخرى تنظم الحياة اليومية للبشر وعلاقاتهم بذواتهم وبالمجتمع. هناك إذن اطار قياسى للأنشطة اليومية. والتواصل مع الله يتطلب اللجوء الى هذه الممارسات التى نص عليها الدين، والتى نسميها ممارسات غير مباشرة.

هذا التمييز بين الفروع والممارسات غير المباشرة لا يعبر بأى حال عن اختلاف درجة الشعور الدينى، لكنها تسمح بتوصيف أفضل للتحولات التى طرأت على علاقة الانسان بربه.

هناك كتاب اشتمل على جميع الممارسات الدينية المباشرة ووغير المباشرة ويستخدمه المؤمنون (المتعلمون منهم بالطبع) عند الضرورة، هو «توضيح المسائل»وهو «رسالة» أحد المجتهدين للحصول على الدكتوراه فى الشريعة الاسلامية، الذى استطاع نشره فور منحه لقب «مرجع تقليد»، لكى تصبح له دائرة المقلدين الخاصة به؛ وفى اللغة العامية يتحدثون عن هذا المرجع باعتباره «كتاب الأحكام». وتجدر الإشارة هنا الى أن النساء برغم حصولهن على حق التعليم الدينى حتى أعلى درجاته وامكانية حصولهن على لقب دكتور في الشريعة الاسلامية، إلا إنهن لايصبحن أبداً «مرجع تقليد». ولقب «مجتهد» فقط هو الذى يمنح المرأة استقلالية فى المواد الدينية، والوحيدة التي وصلت الى هذه الدرجة هى «السيدة أمين» التى توفيت فى عام ١٩٧٧. وعلى أى حال، يبين «كتاب الأحكام» الطقوس الإضافية التي يمكن للمؤمنين ممارستها فى مراحل العمر المختلفة، ويوضح طرق ممارسة الشعائر الأكثر شيوعاً. وهو يعنى بصلات الانسان بربه (الفروع) وبالبشر (الزواج، الميراث) وبنفسه (الغذاء والصحة). .يتألف هذا الكتاب أساساً من أربعة فصول تمثل الفقة الاسلامى. بيد أن علماء الشيعة اختلفوا حول التقسيم، وحدثت تعديلات شكلية لايستهان بها،وأصبح التصنيف يشير الى الحياة الآخرة أى الحياة الروحية، والحياة الدنيا أى الحياة المادية فى المجتمع. والطقوس المتعلقة بالحياة

الآخرة تسمى «العبادات». بينما تسمى الطقوس الخاصة بالحياة المادية للأفراد «المعاملات» وهذه تنقسم الى نوعين: نوع يكون الفرد فيه ايجابياً والنوع الآخر يكون فيه سلبيا. والنوع الأول يمكن توصيفه بأنه معاملات من جانب واحد وتسمى «ايقاعات» (مثل حالة الطلاق فى الاسلام) وهناك المعاملات بين طرفين أو عدة أطراف وتسمى «العقود» (مثل الزواج)، أما الفئة الثانية المسماة «الأحكام» فتضم الطقوس التى لا تنتمى الى أى واحدة من الفئات الثلاث السابقة والتى تتسم بعدم وجود التزام من جانب المؤمن. وتشمل هذه الفئة الأحكام القضائية والجزائية والميراث والقواعد الخاصة بالمشروعات والأغذية (مطهرى : ٨٩ -١٢٣). من العجيب أن الإسم الذى اطلقته النساء على كتاب الفقه - باللغة العامية- ركز فقط على الفصل الذى يكون فيه الفرد سلبياً يخضع للقوانين: فهو كتاب الأحكام!

على أى حال، فان الأوامر العملية للعبادات تختلف عن الثلاثة أخرى (الأحكام، العقود والايقاعات)، ليس بالنسبة للمبحوثات فحسب وانما أيضا لرجال الدين، لأنها تستمد تبريرها من طاعة الله والامتثال لأوامره، بينما فروع الفقه الأخرى، لا توجد فيها هذه «النية» بشكل مباشرة(مدرسى طباطبائى، ١٣٦٢/ ١٩٨٣: ٣١).

وازاء هذا التنوع فى الأحكام والفروض العملية الاسلامية، يوجد تدرج للأوضاع المختلفة. حيث توجد واجبات مفروضة على جميع المؤمنين - الرجال والنساء - مثل الصلوات(عبادات).وهناك ممارسات أخرى محظورة تماماً (الحرام): مثل أكل لحم الخنزير. تأتى بعد ذلك الممارسات التى يوصى بها الدين وتنبئ عن مدى التقوى (المستحبات) وهى تستحق الثواب فى رأى الناس- وإن كانت غير إجبارية. بعض الأفعال مشروعة لكن يفضل اجتنابها (المكروهات): مثل أكل لحم الأرانب. وأخيرا هناك الأعمال المباحة، التى يترك تنفيذها حسب رغبة المؤمن . هذا الأنواع الخمسة من الواجبات يجب معرفتها والالتزام بها كما هى. وسنرى فى الصفحات التاليةمن هذا الكتاب أن رغبة المبحوثات فى اعادة تشكيل بعض الأنشطة - بالنسبة للغالبية العظمى منهن - ركزت على النوع الثالث من الممارسات التى تقوم على الاهتمام بالذات والمجتمع باعتبارها أفضل مدخل لإرضاء الله.

الأحكام العملية للدين لا تستقى مباشرة من القرآن أو تفسيره على يد بعض كبار العلماء ، فالفقه الإسلامى له أربعة مصادر: القرآن، والسنة (الأحاديث، أقوال وأفعال النبى والأئمة)، والعقل ، والاجماع بين علماء الفقه الاسلامى سواء المعترف

بهم «كمرجع تقليد» أوغير المعترف بهم (مطهرى. ص١١) من القادرين بفضل أنشطتهم الاجتهادية - على ايضاح الأشكال الملموسة للواجبات الدينية المنصوص عليها في كتبهم ورسائلهم.

من ثم فالمؤمن -عدا المجتهدين -لا يستطيع التعامل مع الفقه الابصورة غير مباشرة، ويجب أن يتصرف، نظرياً، وفقا لتعليمات أحد مراجع التقليد . فاذا توفى هذا المرجع، يجب على المؤمن أن يختار معلماً آخر من بين المراجع المحدودين (٥ الى ١٠) المعترف بهم فى الوقت الراهن. وهكذا تكون للمؤمن حرية اختيار «مرجع التقليد» و«كتاب الفقة» الخاص به. لكن الواقع مختلف بعض الشئ.فمعظم النساء غير متعلمات. وقد أوضح عدد كبير من المبحوثات أنهن كن لا يعرفن قبل الثورة بوجود مراجع التقليد. وكان اختيار هذا المرجع يستند الى التقاليد الأسرية أو الطائفية.بيدأن هذا الجهل لم يكن منتشراً بنفس القدر بين أبائهن أو أزواجهن. وهذا يفسر الى حد ما اختيار الإمام الخمينى كمرجع تقليد من جانب عدد كبير من المبحوثات بعد الثورة.

وقد يتساءل البعض عن تنوع آراء المراجع المختلفين وتأثيره على جموع المسلمين. لكن مما لا شك فيه أن مبدأ الإجماع قلل من هذا التأثير بشكل محلوظ. فلم يكن هناك -على الأقل حتى عام ١٩٧٩ -أي خلاف عام حول المسائل الأساسية، خاصة وأن جميع المجتهدين كان عليهم (ولايزال) الخضوع للاجماع العام. لكن هذا لم يمنع وقوع خلافات، فى بعض القضايا التى اعتبرت ثانوية،حول شكل ومضمون بعض الشعائر. على سبيل المثال لم تكن موافقة الأب اجبارية بالضرورة عند زواج الابنة، لكنها مستحبة فقط.

والقول بأن الثورة الايرانية تعد نقطة تحول حاسمة فى التاريخ الدينى لايران، هو تحصيل حاصل. لكن الأمر الأصعب هو قياس حجم هذا التغيير بشكل دقيق. ويمكن أن نلاحظ أن الجدل الدينى حول بعض المبادئ الشرعية (مثل الملكية الخاصة، ومنع النساء من شغل منصب القاضى) غير الملموسة، تضاعف منذ عام ١٩٧٩ فى اطارالتداخل بين السياسة والدين، وهذا الجدل لم يقتصر على رجال السياسة أو الدين وحدهم وانما شمل المجتمع بمختلف فئاته. ومما لاشك فيه أن الساسة استخدموه لتبرير قراراتهم، واستخدمه رجال الدين للدفاع عن الأحكام التى يرون أنهم الأولى بحمايتها. ومع ذلك لم تؤد سيطرة هاتين الطائفتين الى حجب الانتشار الاجتماعى الحقيقى لهذه المجادلات.

وهكذا ترى المبحوثات أن ثمة اختلاف بين المبادئ الشرعية المستمدة مباشرة من الآيات القرآنية وتلك الناتجة عن عملية اجتهادية أو تفسير استقى شرعيته من اجماع علماء المسلمين. ونحن لا نقصد بالطبع اتخاذ موقف من الاجماع، فهذا أمر مستحيل. ومع ذلك فقد سمحت الثورة بالاعتراف ببعض المواقف غير الموحدة، وخير مثال على ذلك الجدل الذى دار حول النساء ومنصب القاضى، والذى سنرجع إليه فيما بعد. وهذا التطور يتناقض في الواقع مع البنية الداخلية للفقة الشيعى: وإذا كان على مراجع التقليد أن يخضعوا لاجماع العلماء، فهذا لا يمنعهم قط من التعبير عن اختلافهم، مع الاعتراف بأنهم أقلية وعليهم أن يوضحوا فى مؤلفاتهم أن الرأى الذى اتفق عليه إجماع العلماء هو الذى ينبغى الأخذبه.

ومما لاشك فيه أن هذه الحرية الكامنة في المجالات تأثرت بتقلبات التاريخ في ايران. فعندما كانت الاشتباكات كثيرة لم يكن من الممكن الفصل فى بعض المناقشات المتعلقة بمنع النساء من شغل منصب القاضى. وهذا لم يمنع النساء من استيعاب الآراء والتفسيرات المتعددة التى صدرت عن رجال الدين فى هذا الصدد.

تندرج الأنشطة الدينية - المكملة للفروض الدينية والتى تسمح بتوثيق الصلات مع الله، لكنها تتميز بطابعها غير الاجبارى - ضمن فئة الأفعال المستحبة. وهى تتعلق بمبادرات اختيارية، ناتجة عن التزام شخصى. واذا أردنا التحدث عن جزئية الاجبارهنا، يجب أن نعكس المنطق: فالمؤمن أو المؤمنة، بدافع من بعض المطالب أو الاحتياجات الخاصة، يستعينون بوسائل دينية لطلب حاجة معينة من الله.

مع ذلك، فإن قصر الأنشطة الدينية بشكل سريع ومباشر علي مجرد تحقيق المطالب والرغبات الفردية سيكون خطأ كبيراً، وتركز المبحوثات على أهمية القدر، ويقصدن به المشيئة الألهية، التى تقدر احتياجات الإنسان أفضل منه نفسه. لكن، حتى لو لم يكن صدق هذه المقولة موضع شك، فهذا لا ينتقص شيئاً من شدة وحماس ممارسات النساء الاسلاميات أونشاطهن بشكل عام.

ونحن لا يعنينا هنا تأصيل هذه الأنشطة، وعلاقتها الوثيقة (أو الضعيفة) بالنصوص الدينية. واذا اتخذنا كإطار تحليلى أحاديث النساء الاسلاميات حول ممارساتهن،يمكن أن نركز دراستنا على أسباب استمرارية هذه الممارسات والأهداف المرجوة منها والمخالطات أو الديناميكيات الجديدة الناتجة عنها.

هذه الممارسات قد تكون أسبوعية أو شهرية أو سنوية لكنها فى كل الأحوال تلعب دوراً تزداد أهميته، يوماً بعد يوم، فى حياة النساء الاسلاميات. واذا كانت

أنشطة هؤلاء متعددة، فإن الأحاديث التى تتعرض لهذه الأنشطة متنوعة كذلك. لكن وسط هذا التنوع تتأكد حقيقة ثابتة: وهى أن النساء الاسلاميات لا يفصلن ممارساتهن الدينية عن مجمل اهتماماتهن الأخرى، بل يجدن فى بعض هذه الممارسات بعداً اجتماعياً أساسياً. ونحن لانهدف هنا الى التقليل من قيمة البعد الدينى، وانما دراسة هذه الصلة الخاصة بين الأنشطة الاجتماعية والدينية من خلال أحاديث النساء الاسلاميات.

لذا، تجدر الإشارة، من خلال عباراتهن، الى مدى تأثر سلوكياتهن وطريقة تصرفهن فيما يخص الأنشطة الدينية، ليس بعقيدتهن وحدها وانما بوضعهن كعناصر اجتماعية مسئولة وأيضا بادراكهن السياسى القومى الجديد للمستقبل منذ قيام الثورة .

فما هى هذه الأنشطة؟ سنقسمها الى مجموعتين كبيرتين، حسب القائمين بها: سواء أفراد أو جماعات. ونود الإشارة إلى أن هذا التصنيف مصطنع تماماً، اذا وضعنا فى الاعتبار أن ممارسة أى نشاط دينى هى وسيلة للتواصل مع الله. وقد كتب «سابير» يقول «إن الإنسان يستشعر أقوى اللحظات في تجربته الدينية عندما ينغمس فى نشاط جماعي. وحتى أكثر الطقوس انعزالا وانكفاء على الذات- مثل الخلوة الصوفية للقديسين - ما هى الإسلوكيات يمليها المجتمع» (سابير، ١٩٦٧: ١٩٦). ومع ذلك، لا يكون هذا التقسيم فعالاً إلا بالتركيز على نوعين من التنظيم. وعلى المستوى التجريدى، يتفق هذا التصنيف مع تقسيم دوافع الأنشطة الدينية الى نوعين:دوافع دنيوية ودوافع أخروية. وهكذا فإن لجوء الانسان الى هذه الممارسات يسمح بحل مشاكل الحياة المادية،كما تشكل «ذخيرة» ملائمة لحساب الآخرة. وهذا الاتساق يذكرنا - وفقا لتعبير «فوفيل» - «بموقف الانسان من الحياة» و«موقفه من الموت».

بيد أن الواقع يخلط الأوراق ويحطم هذه التقسيمات شديدة الجمود.على سبيل المثال، في الأنشطة الجماعية التى يكون رهانها الأساسى هو تكوين ذخيرة ملائمة للحياة الآخرة، تتحلق شبكات الأفراد حيثما توجد المعارف الدينية وحيثما تتوفر -منذ قيام الثورة- المعلومات الاجتماعية والسياسية. وتظهر علامات التعاون والتضامن، وأيضا النفوذ والتفرقة الاجتماعية والصراع، كنوع من الربط البشرى بين

الدنيا والآخرة، بين المادى والمعنوى.

لاضير في أن يعبر الانسان عن احتياجاته لخالقه -فهو «أمل المشردين» (أو للأولياء). كل شئ إذن يتم توظيفه لتحقيق سعادة الأفراد، بيد أن هذه السعادة لا يمكن أن تتحقق بشكل فردى،وهى تتوقف وفقا لكلام النساء الاسلاميات من ناحية على مجهود جماعى غالباً . ومن ناحية أخرى أكدت المبحوثات رفضهن بشدة للسعادة المرتبطة بالحصول على ثروات مادية يكثر الطامعون فيها أو السعى الى مجد اجتماعى على حساب الآخرين.

هذه المحظورات التى تتلاءم مع اخلاقيات المجتمع الايرانى، تظهر بوضوح فى الأنشطة الدينية: فالمؤمن يجب ألا يعبر أبداً فى مطالبه عن رغبات شخصية، حتى لايبدو منعزلا ومستقلاً عن مجتمعه أمام الله. ولو حدث هذا، فان طلبه سيكون غير مستجاب. وهناك ترتيب محدد يجب احترامه: حيث يجب أن يدعو المرء للمحيطين (الجيران والأسرة والأصدقاء والمرضى والجهلاء) ثم للأمة وأخيراً يجب ألا ينسى المؤمن أنه لا يخاطب الله لكى يحل له مشاكله وانما لأنه الله (القادر الرحيم).وفى ختام الصلوات أو الطقوس فقط يحق للمؤمن تمرير بعض الدعوات التى تخصه مباشرة.

ومع ذلك فان الصلة بعالم الدين تتوثق من خلال علاقة فردية تماماً، كما تبين الحكاية التالية: أثناء اجتماع لإحياء ذكرى الشهيد الإمام على، دخلت أمرأة ترتعد، وساد هرج ومرج بين الحاضرين، فقد هرعت اليها بعض النساء يطلبن وساطتها لدى الله لتحقيق رغبة معينة، بينما حاولت أخريات أن يهدئن من روعها. أما مسئولة الاجتماع فقدمت لها صيغة «التماس الدعاء» ورجتها أن تدعولها.

من المعروف أن رفض الفردية (أو النفعية عند مخاطبة الله) موجودة بالفعل فى الآداب التقليدية الايرانية. ومع قيام الثورة تأكد هذا السلوك وترسخ لدى النساء الاسلاميات لأنه يجسد رغبة في مد الأنشطة الدينية خارج النطاق الفردى واضفاء طابع اجتماعى عليها يمكن أن يفسر الطاعة المطلقة لله. وبشكل تقريبى - لاننا سنرى فيما بعد أن المغزى الحقيقى أكثر عمقاً - يمكن أن نرصد الطابع الثأرى لمثل هذا الحديث الجماعى والمتضامن بالمقارنة لما كان سائداً فى ايران ما قبل الثورة، دون أن نغفل رغبة الحكومة الحالية فى تكريس بعض الممارسات الدينية ذات الطابع الاجتماعى (مثل جمع الصدقات) .. ومفهوم «السعادة» نفسه فضفاض ويجمع بين

الأمور المادية والنفسية و،أخيرا وليس آخراً المعنوية. مما يسمح بفهم سبب تنوع الأنشطة الدينية لكى تعبر عن هذه الجوانب المختلفة.

تختلف المشاركة إذن فى نشاط دينى وفقاً لدوافع كل فرد، ووفقا للمجال المعنى سواء كان دنيوياً أو أخروياً، أى نوع المطالب من أشياء مادية أو معنوية. بيد أن هذا التقسيم ليس جامداً لأنه ليس من السهل دائما تصنيف الأنشطة الدينية حسب طبيعة الأشياء التى تتيح الحصول عليها. كما لا توجد خطوط فاصلة بين الدنيا والآخرة فى أحاديث النساء الاسلاميات.. سواء تمت تلبية الاحتياجات أم لا، وحدثت الاستجابة للطلبات أم لا، فا لدعاء المستمر لله والأفعال المصاحبة له تكون هى الإطار والسياق الذى تتم فيه المزاوجة بين الماديات والمعنويات، بين ما هو فردى وما هو جماعى.

الأنشطة الدينية الفردية

سنقتصر فى هذا الجزء على نوعين من الأنشطة الدينية، يمكن وصفها «بممارسات مغرضة» لأنها تنشأ عن مطالب ملحة ومحددة متصلة بالحياة المادية للمؤمن، ونقصد بها «النذور» و «الصدقات».

توجد بالطبع أنشطة أخرى يمكن ممارستها بشكل فردى، ولاتكون غايتها هى الحياة الدنيا فقط وانما الآخرة والاستعداد لها. بيد أن هذه الأقل انتظاماً من النوعين السابقين؛ والنصوص الخاصة بها أقل، مما يفتح الباب أمام تعدد المواقف بشأنها.

وهكذا، فى اطار الدعوات والصلوات غير الاجبارية، تكتفى بعض النساء بمخاطبة الله «باللغة العامية»؛ وتلجأ أخريات الى القرآن أو المسبحة، ويلجأ عدد أكبر الى كتاب المفاتيح، المسمى أيضا «كتاب الدعاء»، والبعض يرجع إلى كتاب «صحيفة سجادية» أو «نهج البلاغة» والبعض الى «التفسير» حيث يرين أنه وحده القادر على تعميق الايمان بفضل المعرفة. كل هذا يتم بالطبع فى لحظات معينة من اليوم (خاصة فى الصباح بعد الصلاة)، ومن العام (فى أيام الأعياد والحداد). أو الأشهر التى تضم أحداثاً دينية (مثل محرم ورمضان).

وهناك أيضا الزيارات التى تتفاوت فى أهميتها. فزيارة الأماكن المدفون فيها أحد الأئمة أو أحد ابنائه «امام زاده» (المعصومون)تختلف عن زيارة مقابر الأشراف (الذين يمتد نسبهم الى النبى) المعروفين بالتقوى واشعاعهم الدينى، والتى تختلف

بدورها عن زيارة مقابر العلماء أو الشيوخ. وزيارة الأماكن الأولى مهمة بالنسبة للمؤمنات، أما زيارة الثانية فليست كذلك إلا بالنسبة لبعضهن. وعلى أى حال فالحج الى مكة هو الفرض الوحيد (لمن استطاع اليه سبيلاً). ويأتى بعد ذلك عنصر الموقع، فحسب بُعد المكان، تتردد عليه المؤمنة كل يوم أو كل أسبوع أو بشكل متفرق. ويمكن أن تقوم المرأة بالزيارة بمفردها أو مع أسرتها أو مع مجموعة من صديقاتها. وفى الحالتين الأخيرتين يمكن ربط المنفعة بالترفيه عملاً بمبدأ «الزيارة والسياحة»، دون أن ينتقص ذلك من قيمة الزيارة. لذالم يكن من قبيل المصادفة أن أول مكان للزيارة ورد ذكره على لسان جميع المبحوثات، يقع خارج مدينة طهران، بالقرب من أحد الأنهار فى قلب «جبال البورز» (إمام زاده داوود) وليس مدفن (سيد نصر الدين) الواقع جنوبى العاصمة.

بعد قيام الثورة وتطور السوق السوداء، اتسعت جمعية «الزيارة والتجارة» بشكل ملحوظ. وكان شريعتى قد انتقد نشاط هذه الجمعية لكن نمو السوق السوداء للعملات حال دون توقفها! بل لقد دعت اثنتان من المبحوثات الى وقف الزيارات خارج الحدود الايرانية(بما فيها الحج) خلال مرحلة إعادة البناء، من أجل توفير العملات الضرورية لايران. والمقصود هنا أن مصلحة الدولة لها الأولوية على المصلحة الدينية، وهذا هو ما اسميناه الوعى السياسى الوطنى المستقبلى، حتى لو لم يكن يعنى دائما الولاء للسلطة الراهنة.

على أى حال، تظل مواقع الزيارات هى أنسب الأماكن التى يتوجه فيها المؤمنون بالدعاء الى الله، ويكون فيها التواصل بين العبد وربه أقوى من أى مكان آخر.

ويبقى أن نؤكد أن اختيارنا لهذين النشاطين: النذور والصدقات تم على أساس انتظامهما وصلتهما الوثيقة بموضوع دراستنا وهو: الحياة اليومية للنساء الإسلاميات. وربما يجدر التذكير بأن هذه الممارسات ظلت، قبل الثورة وبعدها، حكرا على النساء وحدهن تقريباً، برغم موافقة الرجال عليها وتمويلهم لها. والتحول الذى طرأ على علاقة النساء بالدين، إذا كان ثمة داع للحديث عنه فى سياق ما بعد الثورة، لايتعلق بطبيعة هذه الممارسات، ولا رؤيتها الداخلية، ولا الاستراتيجية المزدوجة المتبعة إزاءها من قبل النساء اللاتى يمارسنها، وانما بمغزى الالتزام بها وطبيعته والهدف العام منه، سواء على مستوى الهبة أو الدعاء. والديمومة تتعلق فيما يبدو بالعلاقات

بين الله والمجتمع، ومع ذلك، تعرضت لاعادة تشكيل.

النذور والصدقات

فى الحالتين، تكون هذه الأنشطة أشبه بالتزامات تعاقدية بين الخالق والمخلوق بناء على اجراء تطوعى من جانب الأخير: فهو يلتزم، مقابل تحقيق رغباته، بتعميق ايمانه وتلبية مطالب الله من خلال القيام بأعمال معينة. هناك اذن، نوع من الضغط على الله ناشىء عن عدم وجود مفاوضات حول التزام كل طرف. كما أن المؤمن لايتوقع رداً إلهياً على طلبه وانما يفترض تلبيته على الفور بسبب مشروعية ودقة الاجراء المتخذ أو الذى يجب اتخاذه. تحدث«بنفينيست» فى هذا الصدد عن الدلالة المبهمة«للنذر»: «هناك مفهومان مختلفان لكلمتى "voveo"و"votum" اللاتينيتين. فالأولى تعنى«تقديم نذر» أى الالتزام بالقيام بشىء معين مثل«بناء معبد» وهو تعهد أمام الله، والثانية تشير الى ما نلتمس من الله تحقيقه فى مقابل ما نتعهد به» (١٩٦٩، الجزء الثانى: ٢٣٥). والتعبير اللاتينى"votum soluere" أى الوفاء بالنذر له مقابل فى اللغة الفارسية (وفى كل لغات الهند الصينية) هو " نذر به كردن كرفتن".

والعرض الإلهى هو بالتأكيد خدمة مطلوبة، لكنه أشبه بنوع من المطالبة تتأكد من خلال القيام بعمل ما أو نية القيام به. وهنا يجب عدم وصف المطالبة بأنها فردية لأن جميع الأعمال التى تؤدى فى سبيل العقيدة الاسلامية لها طابع اجتماعى فى رأى النساء الاسلاميات.ويمكن الاستناد فى ذلك الى آيتين قرآنيتين هما: «فاتقوا الله ما استطعتم واسمعوا واطيعوا وأنفقوا خيراً لأنفسكم ومن يوق شح نفسه، فأولئك هم المفلحون.ان تقرضوا الله قرضاً حسنا يضاعفه لكم ويغفر لكم والله شكور حليم»(٦٤/ ١٦- ١٧)

فكيف وضعت المبحوثات هذه الأنشطة؟ أوضح بعضهن أنها «ممارسات تسمح باقامة صلة مع الله من أجل قضاء حاجاتنا» ، بيما تؤكد أخريات، أكثر عدداً، على الطابع الاجتماعى لهذه الانشطة «فهى وسائل اسلامية لمساعدة الفقراء». وهذا هو نفس المعنى الذى عبر عنه «مارسيل موس» حينما طابق بين انتقال الثروات فى المجتمع وانتقال الأشخاص والحقوق: «الصدقة العربية، مثل الصدقة العبرية، كانت تهدف فى الأصل الى تحقيق العدالة، ثم أصبحت الحسنة المعروفة حالياً» (موس،

١٩٥٠: ١٧٠).

وهناك موقف ثالث يربط بين الموقفين السابقين: «كل مانؤديه للمجتمع، كأنما نقدمه لله. فخدمة الآخرين هى خدمة لله لأنهم مخلوقاته.» وهذه الصلة ليست مقصورة بالطبع على الاسلام. حيث أكد مارك اوجيه «تداخل عالم الآلهة مع عالم البشر، والأرض مع السماء التى تعد بعض نباتاتها المقفلة بمثابة نموذج يستخدم بالفعل فى الأنشطة الطقسية».

وقبل الاستطراد فى ايضاح الانفتاح على المجتمع المتمثل فى هذه الأنشطة نود الرجوع الى بعض مظاهرها الأساسية والاستراتيچيات المتبعة من قبل المؤمنات.

الهبة والدعاء هما العنصران اللذان تقوم عليهما الأنشطة الدينية. وهما متكاملان الى حد استحالة فصلهما فى بعض الأحيان. على أى حال، بالنسبة للصدقات- كما يشير اسمها- تحتل الهبة مكاناً أساسياً، ويتراجع الدعاء الى مرتبة ثانوية، بل يكاد يكون غير موجود من الناحية الشكلية. بالنسبة للنذور، يمكن أن ينقلب الوضع فى بعض الحالات، وخاصة عندما يكون تنفيذها مستقلاً عن الأنشطة الأخرى. فما هى قيمة التمييز بين «نذر والصدقة؟ التعبير الفارسى «يهب نذراً» غامض، ويمكن استعمال تعبير ينذر كردن» الذى يعنى«التعهد بتنفيذ شىء، وأن يأخذ المرء على عاتقه هذه المهمة» فى اطار نوع من المبادلة مع الخالق. فهو اذن التزام صريح أمام الله، على أساس المبادلة. وهذا التعبير مرادف لتعبير آخر هو «نذرى دادن» الذى يعنى تحديداً«الوفاء بموضوع التعهد». وهكذا ينُظر الى النذر غالباً باعتباره هبة أو بشكل أدق، مقابل لهبة. ومع ذلك فنحن لانقصد الاستهانة بالطابع التكاملى للهبة والدعاء كوسائل للتواصل مع الله ويقول «بنڤينيست»: «ان التضحية موجودة دائما«كفعل»، لكن كل «طقس» دينى يصاحبه«دعاء»، إنهما إذن نصفا الطقس المتكامل، ووسيلتان للدخول الى ملكوت الله(١٩٦٩، الجزء الثانى: ٢٤٦).

عندما يصبح الدعاء هو نقطة ارتكاز النذر، فهذا يعنى عادة أمراً من اثنين: أما أن النساء لايملكن موارد خاصة -كأن يكن طالبات- أو هو نوع من تقسيم النذور تبعاً للطبقات، بشكل غير واع بدون شك لكنه واقعى. فعندما ترغب المؤمنة فى انجاب طفل (ولد غالبا) أو اقتناء منزل، فإن مقابل الهبة يكون كبيراً. ونجاح الأبناء فى الامتحانات يحتل مرتبة متأخرة فى هذا التدرج؛ لكن ينبغى هنا التمييز بين النجاح فى امتحان الالتحاق بالجامعة ونجاح التلاميذ فى نهاية عام دراسى الأمر الذى

لا يحتاج غالبا إلى دعوات. وعند قاعدة هذا التدرج، المستتر والنسبى، نجد غالباً صعوبة فى بلوغ بعض الأهداف،علاوة على قيمة النذر ذاته. على سبيل المثال، الغياب الطويل لإبن متطوع على الجبهة يدفع والدته الى التعهد بتقديم نذور تزداد قيمتها كلما طال الوقت: فقد تتعهد بالصلاة عند ضريح ابو الفضل، ثم تنذر كبشا..لكن الأمر لايصل أبداً الى حد التضحية بالبساط الذى يجلسون عليه أو المنزل الذى يعيشون فيه! إذن هناك حدود لكل تضحية برغم طابعها المقدس. وتخضع هذه التضحية لشروط يحددها«ايزامبير» فيما يلى: «التضحية الحقيقية يجب أن تراعى المجال الدلالى والنطاق الرمزى والنظام العلمى »(١٩٨٢: ٢٢٦)

إن الهبات ومقابلها أكثر انتشارا فى العائلات الميسورة عن العائلات الفقيرة. وهذا لايرجع فقط الى الامكانيات الاقتصادية المختلفة للفريقين وانما لأن هذه الهبات تكون وسيلة للتفوق والتفاخر الاجتماعى، وتندرج فى إطار المبادلة الذى حلله "موس". فهل لنا أن نتعجب من هذه الرغبة فى التميز؟ يؤكد «بنفينيست» أن "ثمة«نذر» فى اللغة اليونانية تعنى«الدعاء» وأيضا «التباهى»، حيث ينظر اليه باعتباره «تأكيداً فخماً لتفوق مضمون»(١٩٦٩، الجزء الثانى: ٢٣٧). وأخيرا، قد يصاحب الدعاء- وهذا يحدث كثيراً- تعهد بتقديم هبة. ويتخذ الدعاء عندئذ أشكالاً كثيرة. وهذا التنوع موجود أيضاً بالنسبة للهبة التى يصاحبها دعاء، كأساس للتعهد.

اذا كان ثمة فارق بين هذين النوعين من الممارسات: النذور والصدقات، فهو يتمثل فى الاستراتيچية المزدوجة المتبعة من قبل المؤمنات بمجرد تعهدهن بأحد هذين الأمرين. ويمكن فى رأينا الحديث عن نوعين من التعهد: الأول«مشروط» ويتعلق بالنذر، والآخر«مباشر» ويتعلق بالصدقات بالنسبة للنذور، سواء كانت مبنية أساساً على الدعاء أو الهبة، فان تنفيذ التعهد الدينى يظل مشروطا برد ايجابى من جانب الله على الطلب المرفوع. وهكذا نرجع الى الطبيعة التعاقدية لهذا التبادل الذى يبرر استخدام تعبير«مقابل الهبة».وعلى العكس فإن الصدقات تتبع منهجاً مختلفاً. حيث تصفها النساء الاسلاميات بأنها«اجراء احتياطى» أو طقوس تهدف الى«رفع البلاء» ويبدأ تعهد المؤمنة بمجرد اعلانها عن النذر. كما يحدث على سبيل المثال عند ذبح كبش بمناسبة ميلاد طفل لكى يتمتع بصحة جيدة، أو عندما ينجو شخص من مرض عضال أو خطر كبير. وتتحدث النساء فى هذا الصدد عن«التأمين» حيث تقول

احداهن«لقد أمنت على طفلى منذ مولده لدى حضرة مهدى الإمام الثانى عشر». وهذا يجسد احدى ملاحظات «موس» الذى يربط بين وفرة الهدايا المقدمة للآلهة ووفرة الثروات الموجودة لدى البشر(١٩٥٠: ١٦٥).وهذه التصرفات يمكن أن تتكرر عند شراء سيارة أو بعد وقوع حادث (ففى حياة كل انسان حادث خطير نجا منه) وهناك ممارسات وقائية أو للشكر تكون أقل كلفة وأكثر انتظاما: كاعطاء نقود لشخص فقير(أو وضعها فى صناديق الصدقات، التى ظهرت مع قيام الثورة خصيصا لهذا الغرض) فى بداية كل شهر قمرى أو مساء كل يوم خميس.

والأنشطة الدينية الفردية هى إذن وسيلة للتواصل، بشكل مباشر أو بواسطة الأولياء، مع الله وعقد صفقة معه. عن طريق تقديم الكثير من الهبات ، للضغط المعنوى على الخالق. وهذه هى اللحظات المناسبة لطلب شىء يتعلق بسعادة الفرد، وان كان لا يغفل المجتمع والناس عموما. وسواء تعلق الأمر بهبة أو دعاء فى إطار نذر أو صدقة، تتجه أذهان المبحوثات على الفور إلى التفكير فى الفائدة التى يمكن جنيها من وراء القيام بهذا النشاط الدينى، وهذه الفائدة تؤدى - فى بعض الأوساط- إلى إهمال الطقوس التقليدية لحساب طقوس أخرى أكثر عصرية. ومع ذلك، فهذا الموقف ليس موحداً، حيث أن بعض الممارسات التقليدية التى توصف بأنها «عديمة الفائدة» لاتزال قائمة.

فكيف يمكن تفسير هذا التضارب؟ إن مفهوم الفائدة موجود لدى جميع النساء.. ومن خلاله تسعى النساء الاسلاميات الى تبرير ممارساتهن الدينية واثبات صحتها، وهو وحده الذى يسوغ ويضفى قيمة على امتثالهن للدين وللأوامر السماوية. ويدور الجدل غالبا حول تفسير هذه الفائدة والغموض المترتب عليها. وعدم فائدة طقس ما لاتنبع من طبيعته ذاتها، وانما من مدى تقديره ومضمونه، أو بعبارة أخرى من الغاية المرجوة منه والهدف الذى سيبلغه. وهذا يجعلنا نفهم سبب استمرار أنشطة الأمس الدينية الى يومنا، بقدر ما، وبرغم الانتقادات العنيفة التى وجهت للممارسات التقليدية

كما نهدف -من ناحية- الى تحديد مستوى الحديث عن الفائدة الذى يختلف تبعا للافراد وتحديد أسباب ذلك من ناحية أخرى. وهو حديث، قبل أن ينبئا عن المضمون الحقيقى للممارسات، بعد بمثابة علامة تأكيد وتمييز قائمة على المعرفة، فى اطار تقرير يمكن أن نصفه بالانفتاح على الله. ويمكن أن نؤكد، مع «ليفى شتراوس»

فى تحليله لنظرية المبادلة التى وضعها «موس»، على أن الهبة أصبحت ظاهرة ثانوية بالمقارنة للفائدة من وجهة النظر الذاتية البحتة. والفائدة ليست هى الهدف النهائى للمبادلة، وإنما هى شكل واع استطاع أفراد مجتمع معين من خلاله ادراك ضرورة لاواعية ذات أسباب خارجية(موس، ١٩٥٠: ٣٨- ٣٩).

لذا فإن منطق التعهد الدينى وقيمتة يمكن تحديدهما استناداً الى «فائدة» الفعل- لكن هذا التحديد لايمكن استخدامه لوضع تعريف ملموس ودقيق. وتجادل طالبة أحياء أرادت تقييم فائدة الدعاء بالمقارنة للهبات، قائلة: «لاطائل فى رأيى من اعطاء نقود لشحاذ لأنها لن تنفعه إلا لبعض الوقت ثم يعود الى الاحتياج بمجرد انفاق المبلغ. فضلاً عن أنها ليست مهمتى وانما مهمة الحكومة أن تلبى احتياجات الفقراء. أما التزامى الدينى فيمكن التعبير عنه من خلال بعض الأفعال التى تقربنى من الله مثل تنمية معلوماتى على المستوى الفكرى».والفعل العقلانى هو ذلك الفعل الذى يقوى الايمان، لأنه يجعل المؤمن أكثر ادراكا لأسباب خضوعه للقوانين السماوية. وهكذا يصبح تدعيم الايمان ضماناً ورهانا فى علاقة المسلمين بالله. ثمة انتقادات عنيفة توجه الى السلوكيات الآلية لبعض المؤمنين التقليديين: فترديد جملة(الله أكبر) مائة أو ألف مرة، أحد الممارسات الشائعة باستخدام مسبحة، لاينفع أحداً، والأفضل أن يعرف المؤمن لماذا يقولها، وفقا لشرح طالبة الأحياء. والقراءة العادية للقرآن كما يمارسها حتى الآن معظم المؤمنين ليس لها قيمة كبير فى نظر هؤلاء المنتقدين، فقراءة التفسير يمكن أن تكون بديلاً قيماً. ينبغى الجمع- وهذا ماتفعله الكثير من المبحوثات - بين قراءة القرآن والتفسير. فالفائدة تعود من الفهم الأفضل، وتعميق وتوسيع المعارف الدينية.

ينبغى التوقف عند مفهوم الفائدة هذا فى إطار الممارسات الدينية القائمة على الدعاء. فكل طقس متكرر يمكن وصفه فى الواقع بعدم الفائدة، خاصة وأن مغزى هذا الطقس عند المؤمنين يبتعد كثيراً عن المعنى الحقيقى للنص المنطوق، غير المعروف غالباً. ونتبين هنا هذه الصلة المنفتحة على الله التى تميز حديث النساء الاسلاميات فى سعيهن الى العقلانية. وقد لقى هذا الموقف اجماعاً من جانب المبحوثات، برغم أن ممارساتهن تبدو مختلفة بعض الشىء. والحديث الذى يسبغ على الدعاء فائدة أكبر من الهبة كان أقل تردداً وتواجداً، حيث أن الهبة تظل من الناحية العملية نشاطاً فردياً منتشراً على نطاق واسع، أما الدعاء- باعتباره طقساً منتظماً غير اجبارى فهو نشاط

جماعی سواء فی شکلة التقلیدی أو الراهن.

والهبة لاتکفی وحدها کأساس لحدیث نفعی ومنطقی من جانب النساء الاسلامیات حول ممارساتهن الدینیة. انها وسیلة یمکن قیاس فعالیتها وفائدتها علی مستویین: «ماذا نقدم؟» «ولمن؟» إذن خاصیة الهبة تتمثل فقط فی المنح، نظراً لکثرة الأشیاء التی یمکن تقدیمها.

فما هی الهبة المعقولة والمفیدة؟ لم یتعلق الجدل بطبیعة الهبات- فهی غالباً ما تکون نقوداً أو طعاماً. وانما باستخدامها. فالهبة یجب ألا تکون «اسرافاً: » مثل اضاءة الشموع فی ایران الآن بعد أن انتشرت فیها الاضاءة الکهربائیة. فی الماضی کانت للشموع فائدة عامة، کما ذکرت المبحوثات، لأنها کانت تسمح للمارة بالتماس طریقهم لیلاً! وقد ولی الآن زمن الشموع الصغیرة الذهبیة المتقدة، فقد حلت محلها اللمبات والثریات، حتی فی الأماکن الدینیة. بیدأن هذا الاجماع علی عدم جدوی استخدام الشموع لم یمنع بعض الشابات- من أنصار شریعتی بالتحدید، ولسبب ما- من امتداح هذه الممارسة خارج اطار النذور، لأن ضوء الشمعة لا یزال یمثل بالنسبة لهن أحد سبل التواصل الروحانی مع الله.

ومسألة الشموع هذه لیست وحدها التی یمکن وصفها بالاسراف وعدم الفائدة. لکنها فی الواقع الوحیدة التی فی سبیلها للاندثار، علی الأقل فی المدن. وکان لتدخل السلطات فی الأماکن الدینیة من أجل إلغاء الأماکن المخصصة لهذا الغرض، دخل أساسی فی هذا التحول. کما تعرضت عملیات توزیع الحلوی والنقل والتمر (من أجل حل المشاکل) أیضا لانتقادات عنیفة. الی حد أن بعض المبحوثات وصفن هذه الممارسات من جانب النساء بأنها (خرافات)! وکانت الأغلبیة أکثر تحفظا حیث فضلن القیام عموما بشکل أقل رادیکالیة، مشیرات الی عدم جدوی هذا التصرف. وهذا الاعتدال یمکن تفسیره، من ناحیة أن هذه الممارسات مرتبطة ، لدی البعض، بمناطق معینة وغالباً بفئة اجتماعیة بعینها! ومن ناحیة أخری، یمکن لشابة مسلمة معزولة عن الشبکات التقلیدیة للتجمعات الدینیة أن تدلی بمثل هذا الحدیث الرادیکالی! لکن الوضع لایکون کذلک بالنسبة لسیدة متدینة لاتزال مرتبطة بهذه الشبکات ولاتتصور انقطاعها عن ماضیها أو العدول عن ممارساتها الدینیة السابقة وادانتها فی الوقت نفسه مما یعرضها للانعزال عن المحیطین بها. وأخیراً هناك اتجاه ایجابی یعترف بأهمیة التجربة الشخصیة علی حساب هذه الإدانات الرادیکالیة: «فالناس ینجحون فی اقامة

علاقة متميزة بالله عن طريق وسائل شديدة التنوع» وقد صرحت إحدى المبحوثات بانها «ظلت مريضة طوال الأشهر الستة الأولى من زواجها. وهى مقتنعة بأن هذا المرض يرجع الى عدم حرقها لحبوب الاسپند لأن أهل طهران الذى تنتمى اليهم عائلة زوجها لايعرفون هذه العادة وبالتالى لم يحرقوا هذه الحبوب عند دخول العروس الى منزلها الجديد، كما يحدث فى مسقط رأسها شاهرود (الواقعة فى منطقة سمنان). وقد دعها أسرتها مؤخراً الى منزلهم فى شاهرود وأعادوا الاحتفال باحراق هذه الحبوب. والآن أصبحت أفضل بكثير من ذى قبل». وهى تؤمن حقاً بفائدة هذه الحبوب، لذا تحرقها دائما مما ييسر حياتها. لايمكن لشىء أن يلغى تأثير مثل هذه التجربة الايجابية والشخصية فى الوقت نفسه.

مما لاشك فيه أن هذا الحديث له جانب متساهل للغاية، لكى هذا الجانب صنو لتدرج معين(غير واضح غالبا) بين جماعة المؤمنين: فهناك من استطاعوا أو استطعن أن يعمقوا ايمانهم وينموه بفضل المعرفة، وهناك آخرون وأخريات لم ينجحوا في ذلك. لذا تؤكد إحدى المبحوثات «انها لاتستطيع الحكم على هذه الممارسات بأنها محض خرافات. لأنها شاركت هى نفسها فيها بقدر ما كان لديها من معلومات فى ذلك الحين، حيث كانت ترى انها الوسيلة المتاحة الوحيدة للتواصل مع الله وللتعبير عن ايمانها وولائها له. وهكذا حصلت من خلالها على ما كانت تصبو إليه. واليوم، أصبحت تعلم أن بعضاً من هذه الممارسات ليس له أى فائدة، لذا أقلعت عنها» وذكرت سيدة اسلامية أخرى استناداً الى احدى الآيات القرآنية، إن الله لايطالب المؤمن إلا بما يقدر عليه(فالعالم والجاهل، والعاقل والجنون، والمتعلم والأمى غير مطالبين بالتعبير عن ايمانهم بنفس الطريقة).

وحديث التمييز هذا، الذى يعقد مقارنة بماضٍ شخصى يعتبر مدفوعاً بالجهل، وأيضاً بالمؤمنات الأخريات،المحافظات على الاطار الذى يحيطه كثير من الجدل، لايمكن أن تكون له آثار راديكالية، كالتخلص من الممارسات «غير المجدية» تماماً. كما تتدخل فى الواقع الدوافع التى أشرنا إليها من قبل، وأيضا السياق الاجتماعى والسياسى فى ايران حيث تم اضفاء صبغة دينية على السلطة وتم تسييس الدين مما أثار ردرد أفعال متفاوتة ما بين المساندة والتحفظ. فيما يجب أن تستخدم الهبة؟ ما أحلى العطاء، لكن بشرط: أن يوجه الى من يحتاجونه بالفعل، المستضعفين وليس الشحاذين «اننى لا أعطى شيئا لرجل يمد يده ويريق ماء وجهه لمجرد تلبية احتياجات

مادية». وهكذا فان الاحتياج المادى، وهو أساس جدوى الهبة الذى يضفى الشرعية على الممارسات السائدة، يجب ألايعبر عنه المحتاجون أنفسهم، وانما يتعرف عليه المؤمن بصفة دائمة، من منطلق وعيه بأن العوز هو أحد مشاكل مجتمعه. فعدم التعبير عن الحالة الاقتصادية يجب أن يقابله ادراك لهذه الحالة فى ضمير المؤمن؛ ومع ذلك، يجب أن نؤكد على أهمية الآداب المتعلقة بحالة الفقر هذه والتى تدفع كلا من الفقير والمانح الى التكتم. فالمانح يجب ألا يقدم بنفسه صدقته للفقير، وخاصة اذا كان هذا الفقير يسكن فى نفس الحى، وهنا يبرز دور رجال الدين أو حتى الرجال الثقاة فى الحى(المعتمد المحلى).وهذه نسميها هبة غير مباشرة، التى توازى الهبة المباشرة وأحيانا تتعارض معها، كما سنرى فيما بعد.

واذا أردنا مزيداً من التحديد، فكل عائلة بها مستضعفون وبها أشراف(من سلالة النبى) يجب أن تكون لهم الأولوية لو كانوا محتاجين.وهناك جنوب طهران، موطن المشردين، المعروف لدى الجميع سواء بالأمس أو اليوم، والذى تسعى الحكومة القائمة لأن تكون معبرة ومدافعة عنه. يجب ألاننسى أيضاً المساجد التى يضطلع القائمون عليها - وهم غالبا مفوضون من كبار رجال الدين - بجمع هذه الهبات وتوجيهها الى غايات اسلامية بالطبع.

أخيراً، ومنذ قيام الثورة، أصبحت«صناديق امداد إمام» فى متناول أيدى المانحين، والجديد فيها أنها أدت الى زيادة الهبات غير المباشرة وأيضاً الهبات غير الشخصية أو مجهولة المصدر حيث أن المؤمن يكون بمفرده أمام الصندوق الموضوع فى الطريق العام. وسنرى فيما بعد أن هذا التصرف بالتحديد يعبر عن النقاء واكتمال معنى الهبة، وهى أمور على جانب كبير من الأهمية بالنسبة لبعض المبحوثات.

إذا كانت الهبات غير المباشرة ومجهولة المصدر شهدت نمواً، فان الهبات، المباشرة لم تتخل عن مكانتها بين الممارسات الدينية ولم تفقد شيئا من جاذبيتها. فلا تزال مبالغ كبيرة تنفق حتى الآن فى هذا الإطار وعلى أشخاص لم يعودوا معوزين. وهنا يكتسى مفهوم الفائدةبالغموض من جديد فى أحاديث النساء الاسلاميات التعبيرية، وخاصة فى طقوس الكبش الذبيح الذى يتم توزيعه على الجيران والأصدقاء أو توزيع الأطعمة الذى يتم غالباً فى الحى الذى يقطنه المانح.هذه الممارسات غالباً ما تتعرض لانتقادات عنيفة من جانب بعض النساء الاسلاميات اللاتى يرين أنها اسراف بلا حدود: وانني لاألهم ولاتم أبو الفضل- تعبير استخدمه شريعتى لانتقاد المعاصرة بأشكالها الجديدة وأماكن تجمع الشباب والتقاليد المتمثلة فى أنشطة الجماعات

الدينية النسائية التى يغلب عليها الترفيه أكثر من التقوى- حيث «اننى أفضل إعطاء نقود للفقراء لكى يستفيدوا بها». وقالت إحدى السيدات «اليوم، أصبح الخروف يوزع فى أغلب الأحوال على الجيران، وهم غير محتاجين،أو يتم وضعه فى الثلاجات التى حلت محل المستضعفين» والانتقادات ليست مقصورة على الاسراف وانما تتساءل عن استغلال المانحين لهذه الهبات، والفائدة الشخصية التى تعود عليهم من ورائها: «اننى أفضل وضع النقود فى صناديق الإمداد ،لأريح نفسى من عناء التفكير فى جدوى هذا التصرف،حيث اننى لا أرغب فى تقليد النساء اللاتى يلجأن الى هذه الطريقة على سبيل التفاخر الاجتماعى أو لارضاء غرورهن».

وبعض النساء لهن وجهة نظر مختلفة بعض الشىء. فبرغم اعترافهن بصحة هذه الاتهامات، إلا أنهن يرين أن مبدأ العطاء نفسه هو الأهم، أيا كانت دوافعه. فالمهم هى الفائدة التى يجنيها الفقراء.«أن يعطى الأغنياء للفقراء، هذا هو ما يهمنا، أما الباقى فالحكم فيه لله». أى أن الله وحده أعلم بالنوايا الخبيثة التى ربما تكون مختفية وراء هذه الممارسات. وبدون ادانة الذرائع التى أشرنا اليها آنفا ، يمكن اعادة النظر فى بعض الأنشطة الدينية التى ثار حولها جدل حاد مثل«سفرة أبو الفضل». حيث خفضت بعض السيدات من النفقات التى اعتبرنها غير مجدية، على سبيل الحد من الاسراف، لاضفاء العقلانية على هذا الطقس، وبررت أخريات وفرة الطعام باحترام الناس لأبى الفضل، ابن عم الإمام الحسين الذى استشهد فى معركة كربلاء. وأشار البعض، فى معرض تبرير وجودهن فى أماكن التجمعات والاحتفالات بأن الهدف ليس الحصول على هذه الهبات، لكن المشاركة فى الأدعية المصاحبة لها«أن تصبح هذه الأماكن محلاً للقاءات من أجل تعميق الايمان، والتدريب، وليست مقراً للمنافسة النسائية كما كان الوضع فى العهد البائد، فهذا أمر لا يمكن الاعتراض عليه» أى أن عنصر الفائدة لايزال موجوداً.

ومع ذلك، فالتركيز على فائدة أى نشاط لم يؤد الى استبعاد بعض الممارسات التى تضاءلت مشروعيتها النفعية لكنها ظلت تلقى تقدير المؤمنين. نحن لانتحدث إذن عن عمل مفيد لكن عن عمل الخير والثواب. والحكم حينئذ يكون على نوايا المانح الطيبة. تقول ربة أسرة«إن جارتى ملتزمة ضمن نذورها بشراء زوج من الجوارب لى، لذا يتحقق لها دائما ما تتمناه». ثم تضيف «إننى من الاشراف.وكل عمل خيرى يؤدى لنا يكون جزاؤه مضاعفا، بسبب النوايا الطيبة للمانح والوضع الدينى للإنسان الذى يتلقى المساعدة. وتقول مواطنة من مشهد تدعو الله أن يذهب ثواب عملها الى

روح حماتها التى لم ترها: «إننى ادفع أجرة التاكسى لضيوفى مساء كل خميس عندما أصحبهن الى ضريح الامام رضاً. وهذه الهبة موجهة الى روح أحد الموتى وهو أمر شائع فى ايران(وخاصة بين مبحوثاتنا)، حيث أن مساء الخميس يخصص غالباً لإحياء ذكرى الموتى. ومع ذلك، ففى المثالين السابقين، ترى المبحوثات أن تصرفاتهن معقولة للغاية. أليس الأشراف لهم وضع خاص، أليس من الأفضل تسهيل زيارة بعض الأماكن المقدسة بدلاً من ملء بطون الجيران بالحلوى؟

لم يؤثر اضفاء العقلانية على الممارسات والأنشطة الدينية على صلة أكثر ابهاماً وغموضاً مع الله. فسطوع الشمس فى عز الشتاء أثناء صلاة الجمعة التى تقام فى الهواء الطلق، وتقدم الجنود الايرانيين على الجبهة برغم الحشود الغربية الموالية للعراق مؤشرات على مساندة الله للثورة الايرانية، وفقا لتفسير صديقتنا خريجة الجامعات الأمريكية. والأسرة مكان مميز بالطبع لتكرار مثل هذه التجربة: «عند زواج شقيقى، أجرينا استخارة(وهو إجراء يقضى بفتح المصحف كيفما اتفق، وعلى ضوء الآيات الموجودة فى الصفحة يمكن تحديد الرأى الإلهى فى الموضوع المطروح)، وجاءت النتيجة سلبية فتألمنا كثيراً وعاودنا المحاولة مرة أخرة ثم ثالثة وكانت النتيجة هى نفسها فى كل مرة. وبرغم حبنا للفتاة المرشحة، عدلنا عن الزواج. والآن عرفنا السبب! الحمد لله! فقد تبين أن هذه الفتاة كانت مجاهدة -من أنصار منظمة مجاهدى الشعب- دون أن ندرى».

العقلانية إذن لها حدود، حيث تعطى الأسبقية للمعتقدات الشعبية على التفسير النفعى والايجابى. والاعتقاد بأن أى طبيب يؤدى لعائلة النبى ستكون له ثماره، أو أن النوايا الحسنة وحدها تكفى لكى يثاب كل عمل دينى، ليس محل نقاش ويتجاوز أى مفهوم للعقلانية أوالفائدة. ومبدأ الفائدة، الذى يعد مقياساً للعقلانية فى عقيدة النساء الاسلاميات، يعنى بالقطع فاعلية الممارسة الدينية.و يؤكد هذا المبدأ جانباً مهماً من جوانب مجتمع فى مرحلة الانتقال، حين يصبح التغيير حتمياً ولارجعة فيه. تجدر الإشارة هنا الى التناقض المتمثل فى التركيز على «الفائدة» فالمجتمع الايرانى الحضرى، يتبع سياسة الكتمان فهولايقبل اطلاقاً أى تحليل اقتصادى لأسباب الثورة. لأن مثل هذا الشرح يمكن أن يفسد جمال الحركة لشعبية. وهذا الموقف يوازى التحليل الذى أعده «موس» حول الصله بين الفائدة والمصلحة. حيث كتب يقول «فى الآداب القديمة، كانوا يبحثون عن الخير والمتعة وليس عن الفائدة المادية. وظل

الأمر كذلك حتى انتصر مذهب التجاريين «مركنتية» والعقلانية فتم تطبيق مفهومى الفائدة والفرد اللذين ارتقيا الى مستوى المبادىء»(١٩٥٠ : ٢٧١).

كيف السبيل الى شرح هذه المفارقة، إن لم يكن عن طريق دراسة الوضع الراهن فى المجتمع الايرانى؟ هناك بالطبع الأزمة الاقتصادية التى تمثلت فى طوابير التموين وظهور السوق السوداء. كما أصبح من الصعب على كثير من العائلات تدبير تكاليف التجمعات الدينية والاحتفالات العائلية وتعذر الوفاء بكثير من النذور العادية. وصارت«سفرة أبو الفضل» أكثر ندرة من ذى قبل فى بعض الأوساط. ونشأعن هذا الوضع احباط مزدوج فلم يعد «الانفاق بغير حساب» الذى كان من السمات الأساسية لأى احتفال ممكنا. أصبح الأفراد أسرى لنظم الحياة اليومية الجديدة وهى «نظم واقعية» بالضرورة من اللقاءات مع العائلة الكبيرة، ومنعت الأفراد من التعرف على أوضاعهم الاجتماعية والتفاخر بأمجاد عائلاتهم. وهناك أيضاً ادراك لتلك الأزمة فى مجتمع يشهد تراجع المنطق الجماعى، حيث يدفع«الاهتمام بالذات» والفائدة الشخصية الأفراد الى اعادة النظر فى المعايير الاجتماعية والمصالح المشتركة. وليس ثمة ما يتناقض هنا مع المعايير الاسلامية، خاصة وأن الفعالية والفائدة والمصلحة غدت مقاييس للحقيقة والعدالة.

يعزى التركيز على الفائدة إذن الى هذا الوضع الواقعى وادراك تلك الحقيقة المعيشة. لهذا السبب بالتحديد تكتسب الأحاديث الدينية، المبنية على منطق نفعى، مشروعية مؤكدة: فهى إحدى مظاهر هذا الوضع الاجتماعى الكيفى. من هنانستنتج أن«الفائدة» أصبح هى اللغة الفعالة، وهى تؤدى الى التخلى عن بعض السلوكيات الدينية والتحول الراديكالى لسلوكيات أخرى، الأمر الذى سيوفر علينا بعض الجهد.

الأنشطة الدينية الجماعية

برغم الأهمية التى أولتها بعض النساء للممارسات الدينية الجماعية، ينبغى التأكيد مجدداً على أن هذه الممارسات ليست ضرورية من وجهة النظر الدينية البحتة. فهى تعد من الأعمال المستحبة التى تتيح الفوز بثواب أكبر. ومن ثم فهى أعمال اختيارية للمؤمنين. واذا كان ثمة إجبار فهو نابع من المجال الاجتماعى وليس الدينى، وسنحاول فيما بعد تقديم بعض العناصر الايضاحية لذلك. هكذا، فان الطابع الاختيارى لهذه الممارسات يسمح بجعلها، مع الفارق، إستمراراً لأنشطة اجتماعية

أخرى (التعليم والعمل)، من حيث كونها تعبيراً عن ممارسات نسائية خارج الاطار الأسرى، حتى لو كانت تلك الأنشطة الدينية تتمتع بخصوصية حقيقية. فضلاً عن أن طابعها الدينى لا يستبعد الدوافع الأخرى المرتبطة بعمق بالميدان الاجتماعى.

وربما يجدر أولا ذكر بعض التطورات التى حدثت منذ الفترة الثورية فى عامى ١٩٧٨ - ١٩٧٩. من وجهة نظر ظاهرية يمكن أن نشير الى حدوث انتعاش حقيقى فى الممارسات الدينية الجماعية على مساحات كبيرة وبعدد متزايد من المشاركين في اطار مميز لنظام ما بعد الثورة. ويمكن أن نتحدث عن اضفاء الطابع الرسمى على هذه الممارسات وأيضا عن مواكبتها للعصر بشكل ما.

قبل عام ١٩٧٩، وعدا يومين أو ثلاثة خلال شهر محرم كانت تسمح الحكومة فيهما بالمواكب الدينية لاحياء ذكرى استشهاد الإمام الحسين (بل أنها كانت تنظم بنفسها احتفالات الحداد) وأيام أخرى فى شهر رمضان بمناسبة ذكرى وفاة الامام على (تتوقف خلال إذاعة البرامج الموسيقية وتكثر البرامج الد ينية، فضلا عن التعديل النسبى لبرامج الاذاعة والتليفزيون على مدى شهر رمضان، وإذاعة الأذان فى الصباح والمساء تليه تلاوة للقرآن) ،لم يكن للممارسات الدينية الجماعية وجود واضح إلا فى داخل الأحياء، فى المساجد أو المنازل. ومع قيام الثورة خرجت هذه الممارسات عن هذا الاطار وانتشرت على نطاق واسع. وتوضح احدى النساء الاسلاميات ذلك بقولها: «من قبل، كانت اللقاءات الدينية نادرة فى حيِّنا، والان أصبحت هذه اللقاءات تعقد فى جميع أيام الشهر. وأنا لا أحضر جميع اللقاءات لاننى لن أتمكن فى هذه الحالة من رعاية شئون منزلى». فالتغيير إذن كمى، لكنه كيفى أيضا. حيث تم تجاوز الإطار السابق،وأصبحت هذه الممارسات تؤدى فى أماكن الثقافة المعاصرة: مثل الجامعة ودور السينما التى تحولت الى مراكز دينية. وأيضا فى المدارس الدينية التى أنشئت بأعداد كبيرة، والمقابر وأحيانا -عندما يكون عدد المؤمنين كبيراً- فى الشارع نفسه.

قبل الثورة، لم يكن من السهل معرفة أين ومتى تعقد هذه التجمعات، حيث كان الإعلان عنها يقتصر على رفع علم أسود أو أخضر، أو إضاءة مصباح، أو ترك الباب موارباً. والآن، لم تعد هذه الممارسات تتم على استحياء: حيث يستخدم المتطوعون مكبرات الصوت للاعلان عنها. وفى اللقاءات الهامة، يتوافد الناس من جميع انحاء طهران للحضور، ويعلن عنها الراديو ويغطيها التليفزيون والصحافة. إنه اذن نوع من الانفتاح وخروج من الاحياء الى وسط المدينة أو ضواحيها غالباً. وتحددت

ساحات جديدة لكى تقام فيها الشعائر الدينية، وللتعبير فى الوقت نفسه عن وحدة الشعب، منها «المصلى» فى طهران الذى يستوعب مئات الالاف من الأشخاص والذى لم يكن يستخدم حتى عام ١٩٨٦ إلا فى عيد الفطر.

على أى حال فان التمييز بين مكان تقليدى وآخر رسمى أو معاصر لا يكفى للتدليل على اختلاف الممارسات الدينية التى تؤدى فيهما. فارتباط بعض الأماكن بالسلطة، لا يؤثر إلا على شكل مشاركة المؤمنين، والمظهر العام للقاءات. أما المضمون الحقيقى والعميق للأنشطة الدينية فيظل بدون أى تغيير. واذا ظهرت دعاوى جديدة فى مضمونها الدينى، فانها تأتى من النوعين معاً. وبديهى اننا لا نريد تجاهل تأثير اضفاء الصبغة الرسمية أو العصرية على التغيير الذى لحق ببعض الممارسات الدينية، لكن يجب الاعتراف بتشابه تلك الممارسات فى النوعين. ومما لاشك فيه أن رقابة السلطة السياسية واضحة فى الأماكن الرسمية، وأيضا يجب عدم الاستهانة بها فى الأماكن الأخرى وإن كانت فى صور مختلفة. أو بعبارة أخرى، سيكون من الخطأ الاعتقاد بأن الأماكن الرسمية هى وحدها التى تمارس فيها الانشطة السياسية والثورية. لقد أصبحت الأماكن التقليدية، بعد الثورة، مراكز للاستماع الى الخطب السياسية الرسمية واستنساخها وفى الوقت نفسه تحديد التوجهات من هذه الخطب.

ولأسباب سياسية و ايديولوجية اجتماعية مختلفة، كانت بعض النساء يفضلن أماكن معينة علي غيرها. لكننا لم نلحظ أبداً معارضة تصل الى حد المقاطعة الكاملة، حتى مع وجود انتقادات. على سبيل المثال، أخذت إحدى السيدات التى قلما تشارك فى اللقاءات التى تعقد فى الأماكن الرسمية، ولا تملك الامكانيات المادية لذلك،توجه اللوم لجارتها التى تترك بيتها وزوجها وأولادها ومسئولياتها «لكى تتسكع فى الشوراع» على حد تعبيرها. ومع ذلك فان نفس السيدة، إذا دعتها جارتها مع صديقات أخريات بالحى، نجدها تتحدث بفخر عن أمسية الأدعية التى قضتها بعيداً عن منزلها فى وسط المدينة. واتخذت سيدة أخرى، موقفاً معاكسا، فهى تؤكد مباهية على الطابع «الثورى» و «الواعى» لتصرفاتها. وترى أخريات أن هذه المشاركة هى نوع من المعارضة السياسية الايجابية: «لم تعد صلاة الجمعة مجرد فرصة للتواصل مع الله، انما مكان للدعاية الرسمية. وبرغم اعتراضى على هذا التطور، فاننى لازلت أشارك فيها كلما أمكن، لأننا نعبر من خلالها عن وحدتنا فى مواجهة الغرب».

تتميز الأماكن التقليدية بطابعها الشعبي. بينما تستمد الأماكن الرسمية قوتها من الاقبال الكبير عليها . وبرغم عدم استطاعتنا اجراء تحليل مقارن من وجهة النظر الذاتية للمشاركين، فاننا نريد التأكيد على بعض نقاط التمييز التى استنتجناها. وهى نقاط ستسمح بتفرقة يجب ألاتستهدف الفصل بقدر ما تستهدف الوصل بين النوعين. وستكون هذه هى نقطة الانطلاق لدراسة الأماكن النسائية الصرفة والتى تعد «الجلسة» أحد أشكالها الأساسية.

فيما يلى أهم الاختلافات بين المكان التقليدى والمكان الرسمى التى ينبغى التركيز عليها:

– بسبب أهمية الساحات الرسمية أصبحت مركزاً لتجمع الحشود الضخمة الكبيرة، أما الساحات التقليدية فكانت ملتقي لأفراد ينتمون الى نفس الحى، أو إلى دائرة محدودة.

– النساء يأتين غالباً مع أفراد أسرهن أو وسط مجموعة من الاصدقاء للمشاركة فى اللقاءات الرسمية، فهى إذن رحلات مبرمجة ومنظمة. وبالنسبة للساحات التقليدية،تكون المشاركة فردية وتلقائية.

– الساحة الرسمية توجد غالبا خارج اطار الحياة اليومى (الحى). لكن الساحة التقليدية تكون على العكس ومطروقة تماماً.

– الساحات الرسمية تكون فى معظمها مختلطة، والعكس صحيح بالنسبة للساحات التقليدية. الاستثناء الوحيد المهم هو المسجد، فبرغم الوجود المتزامن للرجال والنساء، يحدث فصل كامل بين الأماكن المخصصة لكلا الجنسين.

– فى الساحات الرسمية، يتولى قيادة الجموع كبار رجال الدين، من ذوى النفوذ السياسى القوى. واذا حدث وقامت بهذه المهمة امرأة فلابد أن تكون ذات شهرة محلية أو وطنية (نائبة فى البرلمان أو السيدة كرجي وهى الوحيدة التى حصلت على عضوية مجلس الحكماء). على العكس فى الساحات التقليدية، حيث يتولى القيادة رجل، يشغل غالباً أدنى الدرجات فى سلم رجال الدين، وغير وارد على الاطلاق أن تتولى النساء مثل هذه الأمور.

– فى الساحات التقليدية، يحدث تواصل مكثف بين السلطة الدينية والمشاركات. لكن شيئا من هذا لا يتم فى الساحات الرسمية، لاستحالته من الناحية المادية، ولأنه غير وارد.

– الساحات الرسمية مسيَّسة تماما، عن طريق الخطبة التي تلقى فى بداية

الاحتفال الديني والهتافات التي تتخللها . لكن في الساحات التقليدية تكون هذه المهمة أقل وضوحاً، وإن كانت موجودة: حيث تذاع الخطبة القادمة «من فوق»، ويتم تفسيرها لكن الاجماع غير مطلوب بصورة مباشرة.

والأماكن الدينية، سواء كانت رسمية أم تقليدية، تشهد ثلاثة أنواع من الممارساتالأساسية:

(١) الصلاة: والمقصود بها الصلوات اليومية التي يمكن أن تؤدى في مساجد الأحياء، أو الصلوات الخاصة المرتبطة بأعياد دينية أو بمخاوف ناتجة عن ظواهر سماوية (مثل كسوف الشمس وخسوف القمر)، و صلاة الجمعة التي بدأ الاهتمام بتأديتها جماعة - بالنسبة للغالبية العظمى - مع قيام الثورة. وفى داخل المسجد، تقام الصلوات بقيادة أحد رجال الدين - دائما رجل - يطلق عليه «پيش نماز» أى الذي يتقدم المصلين وهو ليس إماماً (لأن تعبير إمام لا يستخدم إلا فى صلاة الجمعة). قلة من المبحوثات هن اللاتى يؤدين الصلوات اليومية فى المساجد، وعدد أقل يذهب الى المسجد لتأدية صلاة الجمعة. مع ذلك، وبرغم أنهن لايبالين بالصلاة يومياً فى المسجد، إلا أنهن يرين أن صلاة الجمعة في المسجد ضرورية، من وجهة نظر سياسية أكثر منها دينية: فالحكومات الأجنبية - فى رأيهن - تعد هذا التجمع الأسبوعى للايرانيين مؤشراً على نجاح الثورة. كما أن حضورهن لا يعتبر نوعاً من التأييد الأعمى للحكومة.

(٢) إحياء ذكرى الأئمة والأولياء وخصوصاً الذين استشهدوا فى معركة كربلاء (الإمام الحسين ورفاقه): وهذا النشاط الذى يتزعمه الرجال يتم في المنازل أو المساجد، ومنذ قيام الثورة فى المراكز الدينية الجديدة. وزعماء هذا النشاط ينتمون عادة الي الصف الثانى فى مراتب رجال الدين.

(٣) الجلسة: ويقصد بها اللقاءات الدينية النسائية ذات الأهداف المختلفة. يبدأ برنامج الجلسة غالباً بتحفيظ القرآن عن طريق قراءته بالدور؛ وتقوم بتصحيح أخطاء التلاوة مسئولة معينة. وهناك أيضا التلاوة التى يستتبعها تفسير لبعض الآيات علاوة على المناقشات حول بعض المسائل الدينية المتنوعة (مثل النظافة والوضوء، والزكاة وغيرها من الأمور المتعلقة بالفروض والممارسات الدينية)، ويستكمل اللقاء بتلاوة دعاء يتم اختياره من كتاب المفاتيح، ثم «الروضة» التى يذكر فيها الحاضرون بعض الأولياء ويبدأون فى النواح فى حضرة الخالق. وهى لحظة

لها خصوصيتها، تلك التى يذكرون فيها الله ومع نهايتها تضاء الأنوار من جديد، فالدموع والعويل يتم فى إضاءة خافتة قرب نهاية اللقاء ثم يأتى صوت قائدة المجموعة هادئاً مطمئناً - مع عودة الأنوار - يطلب من الله المغفرة والشفاء للمرضى والنصر للاسلام في الحروب والصبر لعائلات المفقودين، والاستجابة لطلبات المحرومين، ونزول المهدى. ومنذ قيام الثورة، أصبحت هذه اللقاءات تختتم بالنشيد الوطنى: «يارب، احفظ لنا الخمينى حتى قيام ثورة المهدى». والأهمية المعقودة على هذا الدعاء تختلف - بالطبع - حسب الحجة الدينية (خانوم) المتزعمة الموجودة ففى بعض الحالات، يمتد النشيد ليشمل أبياتاً أخرى بها ايقاع موسيقى تصاحبها ضربات علي الصدر. وفي حالات أخرى تتلى هذه الجملة بدون أى خلفية مصاحبة.

هذه الفئة الأخيرة «الجلسات» هى التى أوليناها اهتماماً خاصاً فى اطار تحليلنا للأماكن الجماعية التى تمارس فيها الأنشطة الدينية، ويرجع هذا الاختيار الى سببين محددين:

لأن الجلسات، على عكس الفئتين الأخريين اللتين ذكرناهما آنفا، يمكن أن تضطلع بالاشراف على النشاط الدينى فيها امرأة.فالنساء على سبيل المثال لا يحق لهن - من وجهة النظر الدينية البحتة - المطالبة بإمامة الصلوات. وتجدر مع ذلك الإشارة الى ظهور تجديدات تعرضت لانتقادات عنيفة مع قيام الثورة، بمناسبة الأعياد الكبرى مثل عيد الفطر: حيث أصبح فى الإمكان أن تجتمع النساء خلف السلطة الدينية الموجودة ويؤدين صلاة شبه جماعية. بيد أن المظهر الجماعى الوحيد فى هذا الصلاة هو الصفوف المنتظمة للمؤمنات المتجهة الى القبلة، دون اتباع القواعد الأخرى لصلاة الجماعة. ونود أن نذكر أيضا بأن الصف الأول للنساء فى المساجد يكون متراجعاً بالمقارنة للصف الأول من الرجال، هذا بغض النظر عن الحدود التى تفصل المناطق المخصصة للجنسين. ولا تستطيع النساء أيضا المطالبة برئاسة حلقات ذكر الأئمة، حتى ولو كانت هذه المهمة مألوفة لهن.

كما أن حرية النقاش وطرح الأسئلة مكفولان فى الجلسات، حتى فى صورهما الأكثر تقليدية. والمشاركة والتواصل مطلوبان.

أخيرا، وفى اطار التغييرات التى حدثتا بعد الثورة، فان تنوع الجلسات الذي يعد بالتأكيد محصلة لتزايد الأماكن الجماعية التى تمارس فيها الأنشطة الدينية، لا يخلو من فائدة فى نظرنا. ومع ذلك فقد انصب اهتمامنا على هذا التنوع من حيث

الشكل (مكان للابداع والتنظيم النسائى) وليس المضمون(مكان لممارسة الطقوس الدينية). فضلاً عن تخصص بعض الجلسات فى هذا النشاط أو ذاك، مما تطلب تعديل التسمية لكى تعبر بوضوح عن هذه الفروق، فنجد جلسة ختم أنعام(التى تخصصت فى دراسة آية قرآنية طويلة) وجلسة دعاء توسل ودعاء كميل(للتاكد) ودعاء ندبه (التى تتناول ثلاثة أنواع من الأدعية موجودة فى كتاب المفاتيح وهى تعقد بالترتيب أيام الثلاثاء مساء والخميس مساء والجمعة صباحاً) وهناك جلسة درس القرآن. هذه الأنشطة تمارس أيضا بانتظام فى الأماكن الرسمية لكن مسمياتها تختلف، فلاتسمى جلسة، ويكون الحضور مختلطاً وتنقلها غالباً الاذاعة والتليفزيون.

هناك بعض اللقاءات، تسمى أيضا جلسة، لكنها تختلف عن الجلسات العامة التى وصفناها من قبل. ويكون التركيز فى هذه اللقاءات على تحليل موضوعات القرآن، استناداً الى دراسة التفاسير المختلفة وامكانية عقد مقارنات بينها. وهى تهدف الى تنمية وتعميق المعرفة بالقرآن واستيعابه بقدر الامكان،من أجل توثيق الصلات بالدين. ومثل هذه اللقاءات قليلة وغير منتظمة مما يجعلها غير مؤثرة على دراستنا فضلاً عن أن حضورها غير متاح للعامة.كما أن عمرها لا يكون طويلاً، فى رأينا.

ثمة ملاحظة أخيرة نريد طرحها: أيا كانت غايات هذه الجلسات، فهى ليست ذات طابع نسائى- من حيث مضمونها- ولن تختلف كثيراً سواء حضرها رجال أو نساء.

قد يهتم المرء بالأنشطة الدينية الفعالة فى مثل هذه الأماكن، وبتحولات ما بعد الثورة، لكن الأهم فى رأينا هو التساؤل عن سبب وجودها. واذا أردنا طرح هذا السؤال بصورة أكثر استفزازية: ألا يعبر وجود هذه الجلسات عن مجرد رغبة فى تداول الثقافة الدينية التقليدية؟ لقد اهتم ر. و أو فرنيا(١٩٧٢) بالبحث عن أصول هذه اللقاءات الدينية النسائية فى العراق فكشفا عن أهدافها المعارضة والمقاومة للحكم العثمانى فى القرن السادس عشر. وهما يعتقدان أن هذه اللقاءات ليس لها أى أساس دينى مستوحى من القرآن أو السنة. فهل تنم هذه اللقاءات عن مرونة الاسلام أو تعبر عن ملامح من الثقافات المحلية؟ لايمكننا الإجابة عن هذا السؤال الآن. على أى حال، فان هذه الجلسات عبارة عن شبكات من الأفرادتطبق نظاما صارماً يقوم على تفاوت الوضع والنفوذ الاجتماعى لأعضائه وهو يخرج أحيانا عن أهدافه ويورط المشاركات

فى استراتيجيات مختلفة. حيث تتحول الاماكن المخصصة للأنشطة الدينية فى المقام الأول الى مراكز تظهر فيها أحيانا دعاوى التغيير، وتناقضات بين الأجيال، وأحيانا بينها وبين السلطة السياسية أو الجهاز الدينى. لذا فانها تصبح أحيانا أماكن للتعبير الحر.

وفقا للتقاليد، تعقد الجلسات أسبوعيا وأحيانا مرة كل شهر. ويكون شهر رمضان وحده هو الاستثناء: حيث تعقد الجلسات يومياً وتركز على تلاوة القرآن، على أن يختم كله مع نهاية الشهر. وتعقد الجلسات فى مواعيد متفاوتة، أكثرها فى فترة بعد الظهر. وهناك أيضا فروق بين الصيف والشتاء. ومنذ قيام الثورة أصبحت هذه اللقاءات تتم فى المساء أحيانا اذا كانت الحجة مرتبطة فى فترة ما بعد الظهر. وهذه ظاهرة جديدة، وغالبا ما تبرر الحجة ذلك بقولها أنها تكون فى خدمة الثورة طوال النهار. ولاتوجد قاعدة مطلقة بالنسبة للمكان: فقد يكون ثابتا أو على العكس متغيراً مع البقاء داخل الحى. واذا كان المكان ثابتاً فهناك احتمالان: اذا كانت الجلسة تعقد لدى سيدة أخرى غير الحجة الدينية، فهى غالباً ما تكون شهرية(يوم١ أو ٨ أو ١٥ من كل شهر قمرى) وتكون نتيجة لنذر مستجاب. واذا كانت الحجة الدينية هى التى تستضيف الجلسة، فغالباً ما يكون ذلك لتحقيق مزيد من الشهرة، ويكون التعليق حينئذ«انه عمل يقربها من الله».

وقد حدثت تغييرات كثيرة بعد قيام الثورة، أكثرها أهمية يتعلق بمكان عقد الجلسات. حيث يمكننا الحديث عن«تشتت» جغرافى نسبى. لقد أصبحت اللقاءات ذات المقر المتغير غير ملتزمة بحدود الحى ويمكن أن تنتقل من منطقة الى أخرى، وهذا يرجع غالباً الى انتقالات أهل الحضر الداخلية التى شهدتها طهران بعد عام ١٩٧٩(هو ركاد، ١٩٨٧). ولمواجهة هذا الوضع الجديد، كان يتم استئجار سيارات اوتوبيس أو أجرة. قد يتساءل البعض بالتأكيد عمن يتحمل هذه التكاليف، لكن لأن أن هذا التحول حديث نسبياً، فقد تم تجنيد بعض الرجال للقيام بهذه المهمة، وأصبح من الشائع أن نرى المشاركات وقد نظمن أنفسهم للانتقال الى مكان الجلسة اللقاء عن طريق باستخدام الامكانيات المتوفرة داخل الشبكة ودون أن يدفعن أى نقود.

هناك ثلاث فئات من المشاركات فى الجلسات.

- المضيفة : التى توفر مكاناً لاستقبال المشاركات، وهو غالباً منزلها. وأحيانا- وهو الأكثر شيوعاً بعد الثورة -تحجز المضيفة قاعة اكثر اتساعاً ومزودة

بتجهيزات صوتية لتعقد فيها الجلسات على أن تتحمل هى كافة التكاليف، أو تظل مجهولة تماماً، كما هو الحال مع المؤسسات المختلفة .

– وهناك الجمهور الذى يأتى للمشاركة فى ممارسة هذا النشاط الدينى والاستفادة منه. ويتفاوت عدده بشكل ملحوظ، تبعاً للجلسة ومدتها لكنه غالباً يتراوح بين ٣٠ و ٧٠سيدة. وتجتذب أيام الأعياد الكبرى والحداد عدداً أكبر من المشاركات.

– الحجة الدينية التى تدير الأنشطة المختلفة للجلسة، وسنعود للحديث عنها بإسهاب فيما بعد.

تؤثر هذه الفئات الثلاث بشكل ملحوظ على ديناميكية الجلسة، وعلاوة على المهمة الأساسية لكل فئة، لايمكن أن نغفل المبادرات الهامشية أو المكملة التى لا تنفصم عن المهام الأساسية.

المضيفة

التعبير الفارسى«بانى» يجعل المضيفة بمثابة عماد الجلسة فهى الشخص الذى يتيح فرصة الانعقاد، وهى تكتسب بهذه الصفة حق وميزة عند الدعاء لها لكى يحقق الله لها أمانيها. وضع المضيفة المتميز وأهمية دورها يحملانها مسئولية مزدوجة عند استقبال حضور الجلسة،اللاتى سيلتزمن بالطقوس الخاصة التى ستحددها لهم. والقاعة التى ستجلس فيها النساء يجب أن تجهز بحيث اذا اختفت المقاعد أو تمت ازاحتها فى أحد الأركان لتوفير أكبر عدد ممكن من الأماكن، يجب أن تشهد الأبسطة والثريات والستائر والزخارف على الوضع الاجتماعى للمضيفة ومدى ثرائها، ولا يمكن طبعاً أن نتصور استضافة بدون تقديم شاى على الأقل وغالباً الفواكه والحلوى فى ختام اللقاء. هذا مثال جيد على مايسميه علماء الانثروبولوجيا «التبادل الاحتفالى».

والمصادفة لا تعلب دوراً غالباً فى هذه اللقاءات، فكل شئ محسوب من اختيار نوع الفاكهة و جودتهاالى الصينية التى تقدم عليها. والعبء الملقى على عاتق المضيفة يكون حقيقياً وأحيانا ضخماً وهى تتحمله فى العادة بحماس وهمة. ويتمثل أحد الرهانات فى الصفات التى ستخلعها عليها المشاركات بعد خروجهن من منزلها حيث سيمتدحن كرمها وثراءها وحضورها الاجتماعى. وفى المقابل، يفسر هذا الرهان لماذا ترفض بعض السيدات استضافة الجلسات فى منازلهن:« أينما أذهب أجد قاعات

كبيرة وستائر جميلة وأبسطة فخمة فماذا أفعل أنا بأطباقى وأكوابى الأربعة، لا ..
لايمكننى أبداً استضافة احدى الجلسات.»

وبالنسبة لهذه السيدة التى لاتعد أكثر الحاضرات فقراً، فان هذه الاستحالة لا تعنى انها تشعر بالخزى بسبب فقرها بالمقارنة للأخريات. لأن معظم هؤلاء على نفس مستواها وليس لهن خيار فى ذلك، وهى مدركة لهذا. ومع ذلك فالرفض قائم ويجب توضيحه. وبالنسبة لنا فنحن نرى أن رد الفعل هذا هو محصلة وضوح فى الرؤية لمستواها الاجتماعى وهو طريقة للمحافظة على هذا المستوى فى الجلسات بالمقارنة بغالبية النساء من ذوات الموارد المقاربة وأقلية ذات مستوى اجتماعى أعلى، تسعى هذه السيدة للتشبه بهن. والتطلع الى وضع اجتماعى متميز يأتى كنتيجة للصلات مع العائلة الكبيرة التى تقطن الأحياء المجاورة.

هذا الموقف متصل أيضابايضاح تلقائى ذكرته احدى المضيفات لبعض المقربين لها فى ختام أحد اللقاءات، وهو يتعلق بنوعية الكريز الذى تم تقديمه:«لقد أردت(تقصد كنت أستطيع) شراء كريز درجة أولى، لكننى رأيت اننى لو قدمت ما هو متاح بالنسبة لى، فان السيدات ذوات المستوى الأقل سيخجلن من استضافة الجلسة». اذا كانت هذه السيدة تظهر بذلك حرصها على حسن سير الجلسات، فهى أيضا تريد تجنب الملاحظات حول ثرائها الفعلى(المختلف قليلاً عن غالبية الحضور) لأن تقديم الفواكه حتى لو كانت من الدرجة الثانية يعد كرماً كبيراً.

وهكذا تعرض المضيفة نفسها بملء رغبتها لحكم وتقييم المشاركات. والرهان بالنسبة لها يتمثل بالتأكيد فى تعاونها مع شبكات جديدة تشارك عضواتها فى جلساتها، مما يجعل شهرتها تزداد، وتتأكد خاصة لو انضم أفراد آخرون من أهل البيت الى اللقاء. من بين علامات الثراء الخارجية، نجد علاقات المصاهرة التى تربط العائلة النواة بعائلات أخرى، وتجعل من الصلة بين أفراد العائلة الكبيرة وسيلة للحصول على الشرعية والتقدير،تستثمر فيها العائلة وجاهتها للفوز باعتراف المجتمع.

الحضور

ما يهمنا هنا، ليس الفروق بين المشاركات فى اللقاءات، وانما قدرتهن على تحقيق ذواتهن والتعبير عنها و ديناميكيتهن. فالحضور هن نقطة الاتصال بين الخارج والداخل ويجب أن يعبرن عن هذين النظامين. وهى مهمة دقيقة لم تغفلها المشاركات

قط، عكس مظهر هذه الأماكن الذى يوحى بأنها امتداد للماضى. وسنرى كيف استطاع هذا الجمهور، المعروف فى أحسن الأحوال بدوره كمنفذ أعمى للمبادىء السماوية التى يتم تداولها فى هذه اللقاءات، أن يفرض على الأقل روحاً جديدة، فى انتظار حدوث تغييرات حقيقية تظل على الدوام أقل من تطلعاته. لذا يصبح تضييع الوقت فى دراسة البنية الداخلية للجلسات للجلسات أمراً غير ذى جدوى.

والمفاضلة بين الجمهور تتم وفقاً للنظام الداخلى للمكان الذى تعقد فيه الجلسات حيث يتوافد الحاضرون على قاعة يتم اخلاؤها لهذه المناسبة. وبرغم رفع الأثاث والأشياء التى قد تزحم المكان إلا أن القاعة لاتفقد أبداً هويتها. حيث يتم توزيع بعض الوسادات على الأرض، وفى الوسط، فى أبعد نقطة عن الباب، يخصص مكان للحجة الدينية، يتميز غالباً بوجود منضدة صغيرة منخفضة مغطاة بمفرش وعليها كتب دينية والى جوارها حاشية صغيرة أو مقعد حسب رغبة الحجة الدينية وحسب امكانيات المضيفة طبعاً. وهكذا تنقسم القاعة الى نصفين: نصف بجوار الحجة فى مواجهة الباب حيث يوجد عدد كبير من الوسائد، ونصف بجوار الباب يكون فى الغالب ممراً ومكاناً للثرثرة.

تقسيم القاعة الى جزءين يتمشى فيما يبدو مع النظرة الطبقية للأماكن والمجتمع فى ايران: فهناك مناطق «فوق» ومناطق «تحت» فى القرى تسمى هكذا تبعاً لتوزيع المياه، الأمر الذى أدى إلى تاريخ طويل من الصراعات؛ وهناك جنوب وشمال طهران، وهو التقسيم الذى يغذيه باستمرار الزعماء الحاليون حيث يصفون أنفسهم بأنهم المتحدثون باسم الجنوب.

واذا كانت مناطق«فوق» متميزة فمناطق،«تحت» لاتفتقر تماماً الى الأهمية فى نظر سكانها. بل قد يدافع عنها البعض للتعبير عن معارضتهم لمن يسكنون «فوق». «إننى أجد دائما مكاناً لى لأننى أجلس بالقرب من الباب، ولست مثل الأخريات اللاتى يتصارعن على الجلوس "فوق"، كما لو كانوا يوزعون هناك الحلوى». هذا ما قالته سيدة وحيدة لاتنتمى الى دوائرالصديقات المشاركات فى الجلسات. وتستطرد هذه السيدة قائلة «المهم هو أن أسمع» بينما تبرر أخريات سعيهن للحصول على مكان فى «فوق» برغبتهن فى تجنب ثرثرة السيدات الجالسات بالقرب من الباب: «لايمكن لأحد أن يسمع شيئا أو يعى شيئاً اذا وصل متأخراً واضطر للجلوس «تحت»، لأن النساء هناك ثرثارات للغاية. اننا لانأتى الى الجلسة للثرثرة وانما للاستماع الى

ماتقوله الحجة الدينية واستيعابه». فالمناطق التحتية تضم اذن جمهوراً هامشياً: وهن غالباً سيدات وحيدات منعزلات عن دوائر العلاقات التى تحكمها قاعدة التضامن (فهن يأتين معا أوعلى الأقل، يحجزن أماكن لصديقاتهن اللاتى يصلن متأخرات، كما لو كانت هذه اللقاءات تتم بانتظام).

ومع ذلك، تعد أحيانا مجموعة من الأماكن، فى وسط القاعة، اذا كانت الأماكن المتوفرة بعيدة جداً عن الحجة الدينية، أو عندما يكون عدد المشاركات كبيراً بدرجة واضحة. يبد أن هذه الأماكن لاتلقى اقبالاً كبيراً: حيث يتعين عليهن أن يجلسن لمدة ساعتين أوثلاث ساعات متواصلة دون أن يجدن جداراً يستندن اليه. وتشير بعض النساء الى أسباب أخرى لعدم اقبالهن على هذه الأماكن« لأن الجالس فيها يكون محط أنظار جميع الحاضرين »أوسبب آخر أكثر غرابة« لا أريد أن أكون فجلة فى الحقل».

أما الأماكن العصرية، فيتم ترتيب مقاعدها فى صفوف منتظمة، وبالتالى يكون الاشراف على سلوك وتصرفات جميع الحاضرات موحداً ومتماثلاً. لكن الوقت الذى ستصبح فيه مثل هذه الأماكن هى مراكز التجمع النسائى الوحيدة لا يزال بعيداً.

وبغض النظر عن التدرج الذى يفرضه المكان يمكن بسهولة تمييز الفئات التالية من النساء:

- هناك بالطبع المسنات. اللاتى لايعمل لهن حساب. وهن غالباً أميات ويجسدن بصورة مقبولة درجة المشاركة «صفر» فى الجلسات .

- وهناك بعد ذلك الدائرة الاجتماعية للمضيفة، التى تضم معارفها وأقاربها، والتى تستغل صفتها المتميزة لتحتل مكانها بالقرب من الحجة الدينية التى ترأس الاجتماع.

- والقارئات المعروفات بقدرتهن على تلاوة القرآن، اللاتى تلجأ اليهن رئيسة الاجتماع لكى يتناوبن معها قراءة الآيات أو الأدعية، التى تستغرق فى بعض الأحيان ساعتين أوثلاث ساعات بدون توقف(مثل ختم الأنعام- القرآن:٦، أو «جوشن كبير» من كتاب المفاتيح التى تتلى فى مناسبات الحداد). وتجدر الإشارة الى أن هذا الشرف لايمنح لكل من تملك القدرة على القيام بهذا العمل، على عكس ما يحدث فى الدروس التى تسبق الجلسات أحيانا، حيث تقرأ كل سيدة حاضرة فى دورها وبدون أى تمييز.

- وهناك جماعة أخرى يمكن ملاحظتها بسهولة هى جماعة السيدات

الميسورات(يكون من بينهن بعض القارئات) اللاتى يظهر تميزهن الاجتماعى بوضوح. فالملابس والحلى والذوق غالباً ما تكون علامات على مكانتهن فى السلم الاجتماعى. وفى أغلب الحالات، يستضفن هن الجلسات ويصبحن مضيفات، وهكذا يسمح اللقاء بتقييم المنزلة الاجتماعية للمشاركات الأخريات وتحديد مكانتهن.

- وهناك أخيراً مجموعة يمكن تسميتها «مشتغلات التريكو». هؤلاء يفضلن الاستفادة بوقت الجلسات لانجاز أعمال أخرى مما يجعلهن عرضة للنقد العنيف فى بعض الجلسات، أويلقين ترحيباً فى جلسات أخرى. وتقول حجة دينية اشتهرت بمعارضتها لمثل هؤلاء، وبأنها لاتجتذب الا العناصر الجيدة: «أحب الذهاب الى جلسات مدام«س». فهى تفرض نظاماً فى جلستها يشعر معه المرء بالراحة، فلاثرثرة ولاشغل تريكو طوال اللقاء، والسيدات يحضرن جلساتها بأبهى ثيابهن، وهن سيدات طيبات ويختلفن عن جاراتى المترهلات المبهدلات».

مع قيام الثورة، أضيفت الى الفئات السابقة، فئتان جديدتان، وإن كان حضورهما غير منتظم:

- أمهات الشهداء، اللاتى تتم تحيتهن عند دخولهن بعض الجلسات، بصيغ دينية خاصة.

- والثوريات اللاتى قد يعبرن عن مساندتهن للثورة الاسلامية باطلاق بعض الهتافات. وبعضهن يرتدين الزى الإسلامى ويرفضن ارتداء الحلى عند حضور الجلسات، لاثبات تمسكهن بالمبادىء الثورية الكبرى: البساطة والتواضع. والبعض الآخر، ثوريات أيضاً، لكنهن لايتخلين عن الحلى والملابس المنتقاة، برغم تعدد أنشطتهن على طريق الايمان.

الحجة الدينية

هى التى تدير أنشطة التقوى داخل الجلسات وتشرف عليها، وهى تستمد هذا الوضع عند قمة هرم الجلسة، والذى يرتب حقوقاً وامتيازات، من شرعيتها الدينية.

وكما قلنا من قبل فالمكان الذى تشغله الحجة فى الجلسة يمكن تمييزه ببعض الأشياء التى تحيط بها. وللتعبير عن احترام الحاضرات للحجة، فإنهن يتلون بعض الأدعية ويقفن عند دخولها.

وباعتبارها الرئيسة، فالحجة لها حق الكلام، وحق اعطاء الكلمة أو سحبها. وهذا الحق، عندما يستخدم بحنكة،يقوى التنظيم الداخلى للجلسة. ونظراً لوضعها الذى يحظى بالتقدير فالحجة الدينية تغمر الجالسات حولها بفيض من بهائها. لذا يصبح الجلوس الى جوارها والتحاور معها، رهاناً بالنسبة للنساء الحاضرات اللاتى يرغبن فى اكتساب وضع أفضل فى الجلسة. ومن هذا المنطلق تحظى بعض السيدات اللاتى يرافقن الحجة فى لقاءاتها المتعددة ببعض الامتيازات.

لابأس من التساؤل عن طبيعة هذه الشرعية الدينية. وإن كان أصلها ومصدرها غامضين فى الواقع، لذا يصعب تناولهما. بيد أن هذا الغموض بدلاً من أن يضعف هذه الشرعية، يعززها أكثر وأكثر. ويبدو أن أساسها يتمثل فى معرفة مقدسة يمكن نقلها بوسيلتين:

القرابة: يمكن لابنة أو زوجة أو شقيقة أحد كبار رجال الدين أن تكتسب بحكم القرابة شرعية دينية، وهذه الشرعية ارتبطت أيضاً بالسياسة بعد الثورة. حيث تم انتخاب ابنة«الأب طلقانى» نائبة فى أول برلمان، وانتخبت السيدة رجائى(زوجة ثانى رئيس للمجهورية الذى استشهد فيما بعد)نائبة فى ثانى برلمان. وهذه الشرعية بحكم القرابة، التى كانت سائدة أيضا فى فترة حكم آل بهلوى(بيل وليد، ١٩٧٩: ٩٥-٩٦) لم تلق معارضة فى ظل حكم الجهورية الاسلامية، بل لقيت دعماً، كما يتضح من الدور الذي لعبه نجل الإمام الخمينى، وشقيق رفسنجانى على رأس جهاز التلفيزيون وكذلك أشقاء خامينای الذين الذي أصبحوا نواباً فى البرلمان.

يمكن تحصيل المعارف الدينية بالتدريب والدراسة الدينية. والطابع المقدس لهذه المعرفة لايقتصر على مكوناتها وانما يمكن اكتسابه بالاتصال برجال الدين الأكثر علماً، من خلال تعليم يكون مقصوراً فقط على بضعة أفراد. وهذه الدروس تكون أسبوعية غالباً، ويعتمد تنظيمها على الالتزام الشفهى لرجل الدين ازاء تلاميذه من المتطوعين. ويتم اختيار هولاء غالبا من بين المقربين لرجل الدين، أو بتوصية من أحد زملائه. باختصار، يكون عدد التلاميذ محدوداً والالتحاق برغم عدم صعوبة اجراءاته (حيث لايتطلب تعهداً ولاتسجيلا)أمر غير مؤكد. ويمكن أن تستمر هذه الدروس على مدى خمسة عشر أو عشرين عاماً، مع بعض الإجازات المسموح بها لمشروعيتها مثل الحمل..

ويمكن أن نلاحظ أن هذه الشرعية الدينية تعتمد على المعرفة، كما تعتمد

أيضاً على صلة شديدة التميز واعتراف. واستخدام المصطلحات العصرية(المرتبط بالتعليم الجامعى) لم يغير قط من الطابع الغامض لاكتساب الشرعية الدينية طالما أن احتمالات الالتحاق بالجامعة لاتزال محدودة للغاية،مما جعلها امتيازاً.

وهكذا تصبح المعرفة المقدسة للحجةالدينية مستمدة من صلات متميزة بكبار رجال الدين، الأمر الذى يفوق فى أهميته حجم هذه المعرفة. وهى تتجسد فى الجلسات من خلال المهمة التى تضطلع بها الحجة والدور الذى يوكل اليها: قراءة القرآن وترجمة بعض آياته. أما استخدام التفسير، الذى بات غير منتظم منذ قيام الثورة، فيضفى على هذه الترجمة طابعاً أقل أو أكثر علماً حسب الحجة نفسها. لأن فهم التفاسير وخاصة أكثرها انتشاراً، وهو تفسير العلامة طباطبائى الذى يقع فى ٣٢ جزءاً، ليس ميسراً لجميع الحاضرات، برغم أنه مكتوب باللغة الفارسية، فحتى الحاصلات على البكالوريا ينبغى عليهن تلقى دروس تمهيدية قبل قراءة هذا العمل. وهناك كتب ترجع اليها الحجة اثناء الجلسة: مثل كتاب توضيح المسائل، وهو رسالة دكتوراه لأحد مراجع التقليد، الذى يستخدم، كما يدل اسمه، للرد على أسئلة متنوعة ذات طابع عام يمكن أن تطرحها الحاضرات. وبخلاف المصطلحات غير الشائعة المستخدمة فى هذا الكتاب، فان أسلوب عباراته نفسه يستلزم وجود حجة دينية لايضاحه. ثم يختتم برنامج الجلسة بتلاوة دعاء يتم اختياره حسب ذوق الحجة أو تبعاً للتقويم الدينى. تحمل بعض عبارات النواح المرتبة جيداً، والتى تصاحب التلاوة وتكون متصلة بترجمة الدعاء، البصمة الخاصة لكل حجة.

ومع ذلك، ينبغى عدم تكوين تصور ثقافى لهذا الوضع. فمن المؤكد أن التعامل مع الكتب أمر جدير بالتقدير، كما أن الحجة الدينية يجب أن تكون قادرة على الرد على جميع الأسئلة وعلى ترتيل القرآن بدون أى خطأ. لكن مايبرر فى النهاية وصفهابأنها صاحبة معارف مقدسة أمر بعيد بعض الشىء عن الكتب: انه بخلاف شرعيتها الدينية، التحكم فى صوتها الذى يسمح لها بالتأثير فى الحاضرات.

النظرات أيضاً لها أهمية كبيرة وتحلل الطريقة التى تتصرف بها الحجة، وكذلك حركاتها، ونظراتها، ابتساماتها ... بل حتى لون شعرها، اذا كان أبيض تماماً أوحالك السواد، أو مصبوغ. كلها عوامل تتوقف عليها مدى جاذبية(كاريزما) الحجة. وعلى عكس المضيفة فان الأصل الاجتماعى للحجة وعائلتها، لايكون له تأثير كبير، بصورة واضحة، على وضعها أو شرعيتها، كما لو كان علمها يضعها خارج سياق التوصيف

الاجتماعى التقليدى.

هذا الغموض وتلك الضبابية التى تكتنف منشأ الشرعية الدينية، يمكن تعزيزهما بتحليل الوضع فى الأحياء، فالشرعية والمعرفة المقدسة لايمكن نقلهما بسهولة. ومن النادر أن تظهر حجة دينية جديدة فى دائرة المحيطين بحجة موجودة بالفعل. ويمكن أن نجد بالتأكيد عدداً من«الأتباع» لهذه الحجة، قد تكون لإحداهن مكانة متميزة، فهى تتبع رئيستها فى جميع اللقاءات لكى تستكمل معرفتها، بيد أنها لاتستطيع الحلول محل معلمتها وهى على قيد الحياة- إلا فى بعض المهام الثانوية مثل دروس القرآن- لأن جميع نساء الحى ينظرن اليها باعتبارها تلميذة.

وخلال بحثنا، تمكنا من حضور إحدى الجلسات التى غابت عنها حجتها فاضطرت تلميذتها للحلول محلها. وكان يتعين على هذه التلميذة أن تظهر كثيراً من الصبر والتواضع أمام الحاضرات اللاتى أخذن فى الانسحاب تدريجيا بمجرد علمهن بأن الحجة لن تأتى. هذا التأخير المفاجىء والمؤثر للحجة جعل الجلسة تفتقر الى النظام والرقابة، وفى البداية رفضت التلميذة رئاسة الجلسة من تلقاء نفسها. ثم اتخذت المضيفة المبادرة -لكى ترغم الحاضرات على التريث- ففتحت التليفزيون واقترحت تلاوة أحد الأدعية من كتاب المفاتيح؛ لكن أحداً لم يطالب التلميذة برئاسة الجلسة. وبعد انتظار طويل، قررت التلميذة أن ترأس اللقاء. وقد تكرر هذا الوضع لعدة أسابيع.وكانت الحجة تظهر من وقت لآخر، وتعتذر عن غيابها المتكرر متعللة بتقديم بعض الخدمات للثورة، ثم طلبت فى النهاية بصراحة من جمهور الحاضرات أن يبدأن جلستهن فى الموعد المحدد برئاسة تلميذتها،حتى لا يتأخرن على ارتباطاتهن.

وبعد فترة قصيرة، تم افتتاح مركز دينى زينبى فى الحى المجاور.ووجهت الدعوة إلى الحجة الدينية وتلميذتها لتنظيم لقاءات دورية فى المركز الجديد. واعتباراً من هذه اللحظة فقط، بدأ أعضاء الجلسة فى تقبل فكرة ادارة التلميذة للقاءات بصورة كاملة. وقدا استغرقت هذه العملية وقتا طويلاً. ومنذ ذلك الحين بدأت التلميذة تمسك بزمام المبادرة وللتأكيد على وضعها غير الكامل، كانت ترفض الجلوس فى المكان المخصص للحجة. كما ادخلت بعضن التجديدات: «فاللقاء للجميع، لذا يجب أن تشارك فيه كل الحاضرات»يجب ألا ننسى أن هذا التجديد يهدف الى كسر التدرج الداخلى للجلسة، وما يترتب عليه من امتيازات. لكى يتكون تدرج جديد يقوم على هذا الشعار الديمقراطى، ويستمد تبريره من عبارات التلميذة التى اكتسبت سلطة

خاصة بها.

إن حدوث مثل هذه المبادرات فى هذا الظرف التاريخى، والصدى الذى لقيته، لم يكن وليد الصدفة. ففى السياق العام الذى تلا قيام الثورة، كشفت هذه المبادرات النقاب عن أزمة الحجج الدينية التقليدية، ورفض الجمود الداخلى للقاءات الدينية ومطالبة الحاضرات بمشاركة فعالة وبناءة داخل الجلسات.هذا الاحتجاج، الذى لم يكن وقفاً على المتعلمات أو حكراً على قارئات أعمال شريعتى كان يتم التعبير عنه بواسطة سيدات يعكسن صورة ثورة صنعها الشعب بأكمله. بيد أن حداثة هذه المطالب ومغزى هذا الاحتجاج لم يؤثرا على الشرعية وأسسها. والغريب أن النساء فضلن جلسات منتظمة ترأسها تلميذة على لقاءات متفرقة مع الحجة الدينية. بيدأن التلميذة لم تكتسب قط نفس الوضع:فهى لم تدع أبداً لرئاسة احتفالات دينية جماعية أخرى مثل«سفرة أبو الفضل». وغالباً ما توجه لها الانتقادات، حتى لو كانت تؤدى مهمتها بنفس كفاءة معلمتها. وقد تهربت احدى التلميذات، ممن واجهن موقفاً مماثلا، من الحديث معنا، كما لو كانت هى نفسها تشك فى قدراتها.

أزمة الحجة الدينية التقليدية

تجدر الاشارة الى أمر يبدو عجيباً ألا وهو غياب الشابات شبه الكامل عن الجلسات. بيد أن هذا العجب سرعان ما يتلاشى عندما نوازى بين هذا الوضع والانتشار الكبير للجلسات فى أعقاب الثورة والذى تواكب مع اضفاء الصفة الرسمية والعصرية عليها. وهذا الوضع، الخطير تماماً حسبما ذكرت بعض المسئولات، ليس جديداً. فباستثناء فترة قصيرة سبقت قيام الثورة، كانت الشابات قد هجرن قبل عام ١٩٧٩ هذه الأماكن الدينية، الموصومة بأنها«سنِّية» من قبل المتدينات وبأنها قديمة من جانب الأخريات. وهذا لايعنى بالضرورة غياب النشاط الدينى الجماعى للشابات اللاتى كن يطالبن برؤية اسلامية(بالنسبة للأخريات، لم تكن المسألة مطروحة أصلاً لأن القديم فى رأيهن يتعارض مع الجديد أى العصرية) انما يجسد بوضوح مطالبة جديدة بعقيدة دينية متأثرة بخطب مفكرى الثورة، مثل مطهرى وشريعتى. منذ ذلك الحين أصبحت التعبيرات التى يستخدمها الشباب لوصف الجلسات تشير غالباً الى عدم جدوى هذه الأماكن وبعدها عن المثل الدينية المطلوبة: حيث كانت جلسة «خالة زنك بازى» مكاناً ترفيهياً بالنسبة للسيدات المسنات، يمارسن فيه الثرثرة، التى تخلو

من الثقافة والتعليم. وكان «تكرار» الأنشطة الدينية فى هذه الأماكن محل انتقادات دائما، وتستمد هذه الانتقادات مبرراتها من تقديرها لقيمة المعرفة والفهم. وتقول شابة فى الثالثة والعشرين من عمرها«لم تطأ قدماى قط المكان الذى تعقد فيه الجلسات بالحى، لأننى أعلم أننى لن أستفيد شيئاً».

اذا كانت هذه الأسباب تنسحب على الماضى والحاضر ، فيجب البحث عن تفسيرات أخرى أكثر أهمية. لايتسع وقت الشابات سواء كن طالبات أو موظفات لحضور هذه الأنشطة الدينية التى تمارس غالبا فى فترة بعد الظهر. ومما يعزز هذا التأكيد حضورهن أمسيات الحداد أو الأعياد المطولة، وأيضا اللقاءات المنتظمة. وتجدر الاشارة أيضا الى أن التغيير الذى طرأ على الشبكات الاجتماعية للشابات جعلهن يشاركن غالباً فى اجتماعات تعقد خارج الحى، مع احترام رغبتهن فى التميز بغض النظر عن الشريحة العمرية التى ينتمين اليها. وهى رغبة لاتعبر عن خلاف أو معارضة ملموسة وانما عن طلب للمعرفة ورغبة فى التواجد. وتوضح طالبة شابة تدرس علوم الدين، وهى ابنة أحد رجال الدين، ذلك بقولها: «اننى لا أشارك فى أى جلسة الا اذا تلقيت دعوة وكنت أعلم مسبقاً اننى سأستفيد منها». وتكتفى أخريات أقل ثقة فى أنفسهن بتفسيرات أكثر ركاكة:«هذه اللقاءات لاتضيف لى شيئا لذا فاننى لا أحضرها».بيد أن الحديث عن التميز، المرتبط بتطلع الى التغيير، ليس مقصوراً على الشابات وحدهن ولاعلى من يقاطعن هذه الجلسات، أو يردن الايحاء بذلك. لأن غموض الانتقادات الموجهة للجلسات يتيح مساحة كبيرة للتشدق الكلامى. وهذا هو أيضا موقف عدد كبير من المشاركات المنتظمات فى هذه اللقاءات.تقول سيدة مسنة فى الستين من عمرها، أمية، تستضيف الجلسات فى منزلها كل أسبوع«لدينا سبورة سوداء وطباشير، فنحن نجتمع لكى نتعلم.إنه درس تتخلله أسئلة، والنساء يأتين ليتعلمن بدلا من ترديد كلام لايفهمنه."هذه الطفرة التى طرأت على الاجتماعات الدينية كما ورد فى وصف هذه السيدة لها قيمتها وطالما طالبن بها:«انى لاأحب الذهاب الى جلسات السيدة«س» حيث يبدأ اللقاء وينتهى بالنواح، وأفضل الذهاب الى السيدة «ص» حيث أتعلم كيفية أداء واجباتى الدينية."والانتقادات يمكن أن تخص الجانب السياسى:" عند السيدة«هـ» تدور جميع الاحاديث عن الحرب.كفانا بكاء. اننى افضل الذهاب الى السيدة«و»، برغم ما يتردد عن مناهضتها للثورة، لكنها فى الواقع سبقت الجميع فى هذا الحى.»

هذا الحديث الجديد له وجهان. فهو يحاول الرد على الانتقادات التى يوجهها تيار الاسلاميين الجدد معتمداً على التغييرات التى استجدت بعد الثورة، مثل المشاركة القوية للنساء على الساحة الاجتماعية وتسييس الأماكن الدينية. ينبغى أيضا عدم الاستهانة بالتقييم الذى تجريه المشاركات العاديات فى مثل هذه اللقاءات. ففى خلال بحثنا، نصحتنا سيدة تحضر با نتظام الجلسات التى توصف بأنها تقليدية فى حيها، قائلة"، من الأفضل لكن أن تذهبن الى جلسة السيدة«بهروزى»(واحدة من النائبات الأربع فى البرلمان) أو جلسة السيدة رجائى (زوجة ثانى رئيس للجمهورية) فهن متكلمات واجتزن عدة مراحل دراسية. أما هنا(تقصد الجلسة التى تحضرها) فلن تخرجوا منها بشىء مفيد». وهذا وضوح رائع فى رؤية السيدة لممارساتها الدينية،لايشكك فى ايمانها وانما فى قدرات المسلم العادى على المحاججة والتدبر من أجل تنمية مهاراته التفسيرية! تنبغى ملاحظة الطابع العصرى للمصطلحات التى استخدمتها هذه المبحوثة: فهى تتحدث عن التعليم المدرسى والجامعى وليس عن المدارس الدينية. فالتعليم الحديث لم يفقد قط بريقه وظل باعثا على التقدير، حتى بالنسبة للمسئولين فى الحكومة الاسلامية. ويعود الطابع المنفتح فى الصلة بالدين الى الظهور مرة أخرى، فى حالة هذه المبحوثة، لاتبلغ شرعية المسئولين الدينيين الحاليين ذروتها إلا بالتعليم الحديث، وبالنسبة لأخريات، تصبح هذه الشرعية موضع شك فى حالة عدم الحصول على مثل هذا التعليم، وتقول سيدة فى الخمسين من عمرها تقريبا، وهى ربة أسرة حاصلة على شهادة اتمام الدراسة الابتدائية«نائبات البرلمان، جميعهن غير متعلمات، فأنا أعرف على سبيل المثال أن السيدة «س» كانت مسئولة جلسات». بيد أن الحجة الدينية التقليدية نادراً ما تكون عضوا فى الأجهزة الثورية.وبرغم أن سلطاتها أصبحت محدودة فى فترة ما بعد عام ١٩٧٩،فقد صارت جزءاً من النظام المتدرج للجلسات. على العكس فان السيدة طالقانى- النائبة السابقة- كان بامكانها، بدون أي خوف، أن تتولى مهام حجة الجلسة في بعض المناسبات لأنها كانت مسئولة دينية وسياسية وبخلاف حصولها على قسط كبير من التعليم تعرفه النساء (دون أن يصفن بالتحديد مسارها التعليمى لأن ذلك يستلزم ايضاحاً لما يعنيه ليسانس الأدب الفارسى ضمن معارفها الدينية) فهى تجسد صورة المجاهدة والمقاومة وأخيراً وليس آخراً إبنه أبيها.

هذا التقدير المبالغ فيه للتعليم الحديث أصبح اليوم شيئاً عادياً لايثير دهشة أحد. وتشرح طالبة تدرس علوم الدين السبب الذى جعلها تفضل الانتقال من المدرسة

الدينية الى الجامعة بقولها: «أعتقد اننا بحاجة أكثر لخريجي الجامعات في مجتمعنا. ولما حالفني الحظ ونجحت في امتحان القبول، انتهزت الفرصة على الفور» .بيد أن هذا التفضيل لايعني انقطاع الطالبة عن دراستها الدينية، فهي تنوي العودة- بمجرد انتهائها من دراستها الجامعية- الى مدرستها الدينية لاستكمال تعليمها الديني، ولو بشكل مختصر.

وتعد هذه الأفضلية الممنوحة للتعليم الحديث على التعليم القديم، أحد الأسباب الرئيسية لأزمة الحجة الدينية التقليدية، والمسألة هنا لاتتعلق بحركة تتشكل خارج الحقل الديني، لأن بعض رجال الدين يتحكمون فيها وربما كانوا ورا ءها. فقد بدأ الشباب يلتف بأعداد كبيرة حول مطهري، وهو رجل دين يدرس علوم الدين في جامعة طهران وحول شريعتي، العلماني، أستاذ علم الاجتماع، خريج السوربون، وهجروا اللقاءات التقليدية. وفي بداية السبعينيات، كانت الحركة الاسلامية ترسل النساء الى الجامعة، محجبات ربما، لكنهن مهيئات لاستيعاب العلوم السياسية وعلم الاجتماع وعلوم التربية والطب. وذهب بعضهن لاستكمال دراسته في انجلترا أو الولايات المتحدة الأمريكية أو مصر. وغالبا ماتضطلع هؤلاء الخريجات بمسئوليات مهمة في الصحف والمجلات وجمعيات المرأة(لن نقول الجمعيات النسائية لأن هذا الاسم يثير حفيظة المبحوثات)، حيث يطالبن بتدين ينمي الاحساس بالمسئولية ويدفع الى المشاركة في الحقلين السياسي والاجتماعي.

قد يدعو انتشار المدراس الدينية الجديدة الى التساؤل عن اختلاف وضع خريجات هذه المدارس عن خريجات الجامعة. هناك أولا فرق على المستوى اللغوي، لكنه لايسمح بتحديد أفضلية إحداهما على الأخرى. يرى طلاب المدارس الاسلامية أن نوعي التعليم مكملان أحداهما للآخر ولايوجد بينهما أي تعارض، كما أشرنا في المثال السابق. لكن هذا التكامل ليس متوازناً تماماً، لأن من رأينه وحكمن عليه اجتزن بالفعل التعليم الجامعي. فهل يرجع ذلك إلى صعوبة مسابقةالالتحاق بالجامعة؟ عندما تطرح طالبة اجتماع تعد الماجستير تساؤلاً عن الاختيار بين الالتحاق بمدرسة دينية وبين التعليم العالي،سيقفز إلى الأذهان سؤال جديد يتعلق بتأثير المدارس الدينية على الحقل الاجتماعي وخاصة المشاركة النسائية.أو لم يكن الاتحاد بين الجامعة والتعليم الديني الذي يحتفل به كل عام(في ١٩آذار/ ١٨ ديسمبر) نوعاً من المناورة السياسية لحجب الصراع بينهما الذي يشتد عاماً بعد عام؟ وقد أوردت احدى المبحوثات، تدرس شقيقتها في المدارس الدينية وهي نفسها طالبة في الصف الثالث

بكلية علوم الدين التابعة للجامعة، رأياً له مغزاه حول هذه الازدواجية، وإن لم يساعد فى تحديد المشكلة الحقيقية، حيث قالت: «اعتقد أن التعليم فى المدارس الدينية أكثر نقاء من الجامعة. ففى الأخيرة يتم تسييس الدورس. ويواجه طلبة المدارس الدينية اتهاماً بعدم الشعور بالمسئولية السياسية. وهذا أمر خاطئ حيث يجب عدم الخلط بين علوم الدين والسياسة».

ومن ثم فان أزمة الحجة الدينية التقليدية، تغذيها ديناميكيات اجتماعية مركبة لاتقع كلها فى نفس المستوى منها: الانفجار الحضرى والاهتمام المتزايد بتشغيل النساء فى الحضر، والتطلع الى التعليم الحديث، والمطالبة بتنمية الوعى السياسى. إزاء هذا التنوع فى الأسباب، نجد تفاوتًا فى ردود النساء اللاتى يسعين لأن يصبحن حججاً دينية فبعضهن يحاول الوصول الى هدفه من خلال كفاح مستميت على الجبهة السياسية، والبعض الآخر يحقق هدفه اعتمادا على ذخيرته الثقافية التى يمكن أن تضعه على رأس المدارس الدينية المشهورة، على سبيل المثال. والبعض حصلن على هذا الشرف بسبب تاريخهن الدينى الطويل. ومجموعة رابعة، أقل عدداً، اكتسبن سمعة محلية أو شبه وطنية مثل السيدة «طه» فى مشهد والسيدة«هما يونى» (تلميذة السيدة «أمين» المرأة الوحيدة التى حصلت على لقب مجتهد) فى اصفهان، والسيدة «طهرانى (وهى من أصل خوزستانى) والسيدة«كاتوزيان» فى طهران والسيدة «كرجى» والسيدة «طالقانى» التى عمت شهرتها انحاء البلاد تقريباً.

ومع ذلك، فان أزمة الحجة التقليدية لاتنسحب على الجمعيات النسائية الدينية وانما على أحد أشكالها فقط وهذا ما يبدو اضحاً فى أحاديث النساء عن الجلسات. فالحجة الدينية لم يعد اسمها «خانم» انما «المذيعة»، وهى تسمية غريبة تذكرنا بمذيعات التلفزيون فى فترة حكم أسرة بهلوى. والشابات لايفضلن الانتماء الى جلسة وانما الى جماعة مطالعات، أو يشكلن لجاناً ثقافية. من المؤكد أن البرنامج يختلف فى هذه الحالة(تفسير وتحفيظ قرآن) لكن ليس بالدرجة التى يدعينها بترفع.

فى ختام هذا الاستعراض السريع نود أن نطرح سؤالا حول العلاقة بين الدين والمجتمع. فى البداية يمكن أن نلاحظ مدى الربط والتماسك بين النظام الاجتماعى والنظام الفردى فى آراء المبحوثات، وكيف يعد أحدهما مقياساً للآخر. فالدين يتيح فرصة ابراز الفرد والمصلحة الفردية والمجتمع ومصلحة الجماعة فى الوقت نفسه، كما يتيح فرصة التعبير عن آداب وأخلاقيات المجتمع ونظامه وهرمه الاجتماعى، فهو اذن عنصر تأليف وأيضا صراع بين الجماعات والأفراد فى كفاحهم الدائم من أجل السلطة،

حسبما عبر «فوكو» عن هذا المفهوم.

والتنظيم الاجتماعى، كما ورد فى أحاديث النساء الاسلاميات، ينبع من الطبيعة البشرية والثقافة الاسلامية فى آن واحد. ويتم غالباً تصويره باعتباره كائناً حياً تعتمد صحته على حسن أداء عنصريه: الدائرة المنزلية والدائرة العامة. وهذا التصوير يلائم تماماً منظومة القيم الايرانية، التى تولى أهمية خاصة للباطن المعنوى والظاهر المادى، بوصفهما العنصرين المكونين للانسان. لذا تقوم تربية الفرد على الاهتمام بالناحيتين المنفصلتين، من جانب الأسرة والمجتمع.

ينبغى، عند العودة لتعبير «مارك اوجيه»، تحليل الصلة بين المجتمع والدين باستخدام تعبيرات «الترابط بدلا من التوافق». فقد ظهرت التحولات التى طرأت على الصلة بالدين فى أحاديث المطالبة وفى الرغبة فى التميز عن الأخريات أكثر مما ظهرت فى الأفعال الملموسة والمادية. اذن لايمكن الاعتماد على المجال الدينى وحده لفهم مواقف النساء الاسلاميات: ويجب الرجوع الى المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية.

إن ايجاد شكل جديد للتدين، وصلة جديدة بالدين، لايرتبط بطبقة معينة (طبقة المقهورين مثلا) وانما بلحظة تاريخية خاصة. هذه اللحظة تمثل مرحلة انتقالية، مرتبطة بأزمة التمثيل التى لاتمس البورجوازية الصغيرة الحضرية الباحثة عن هويتها وحدها، وانما جميع التنظيمات الدينية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية، بمابينها من صلات متفاوتة الدرجات. لاحظ «ايزامبير» أن جميع الحضارات، حيث تعد الحقيقة العلمية نموذجاً لجميع الحقائق، تتكون فيها منطقة حرة للحقيقة -لاغضاضة فقد ولى عصر التشدد العلمى- يسمح فيها بتطوير نظم للاقناع لاتشمل الأحكام القيمية وحدها وانما أيضاً أحكام الواقع على طبيعة الكائنات ومصيرهم (١٩٨٢ : ٢٥٥).

تجسد ايجابية النساء الاسلاميات، وسعيهن المحموم الى العقلانية والفائدة، مفهوم «احكام الواقع» الى حد بعيد.



الفصل الرابع

نساء للزواج

أثبتنا فى الفصل السابق أن العلاقات الاجتماعية هى الاطار المفضل لصلة النساء الاسلاميات، بالله: ففى هذا الاطار تجد النصوص والممارسات الدينية معقوليتها وشرعيتها. وعند دراسة الصدقات على وجه التحديد، بينّا كيف يعد الدين مجالاً لإبراز الفرد والمصلحة الفردية وكذلك المجتمع ومصلحة الجماعة.

سنولى اهتمامنا فى هذا الفصل للوجه الآخر من احتجاج النساء الاسلاميات الذى يدين- سواء سراً أو علناً- نظرة المجتمع للرجل والمرأة ودور كل منهما. غير أن هذه الحركة النقدية ستعتمد على وعى جديد بالعلاقات القائمة بالفعل بين الجنسين، أكثر من اعتمادها على تطبيق مناهج اجتماعية جديدة. ولمزيد من الدقة، سنقسم الدراسة الى ثلاثة أجزاء متتالية: الجزء الأول يخصص للدائرة الخاصة، والأسرة، و"مفهوم الذات" الذى تطور من خلال الصلة بالآخر فى هذه الدائرة منذ قيام الثورة،وهى صلة حافلة بالتحولات وأيضاً باستمرارية الكثير من جوانبها. أما الجزء الثانى فسنحاول من خلاله تحديد دور الحجاب ووظيفته لدى النساء الاسلاميات ؛ وبعيداً عن الأفكار المسبقة التى شكلت الرأى العام الغربى، سنبين قيمته الأساسية فى النسق الايديولوجى للنساء الاسلاميات وفى ممارساتهن: فالحجاب فى نظرهن يمثل حداً فاصلاً بين العام والخاص. وأخيراً سيتناول الجزء الثالث أشكال الاحتجاج فى الدائرة العامة.

سنحاول فى الأجزاء الثلاثة وصف وتحليل الحجج المختلفة للممارسات والواجبات اليومية لدى النساء الاسلاميات مع التساؤل عن مبرراتها ومعقوليتها .ذلك بهدف طرح مشكلة موقف الدين من هذه الممارسات وصلتها بالبعد الاجتماعى.

بالنسبة للنساء الاسلاميات، فإن مطالبتهن بأيديولوجية اسلامية- التى يجب

عدم الخلط بينها وبين المطالبة بحكومة اسلامية- لم تتم على حساب حقوقهن. بل على العكس، فقد تصورن أن هذه الايديولوجية ستوفر لهن مساحة من الحرية. وهذا يذكرنا بأن كلمة حرية لاتعنى فى الأصل«التخلص من شىء ما لكنها تعنى الانتماء الى أصل أخلاقى» (بنفينيست ١٩٦٩، الجزء الأول: ٣٢٤). ويضيف بنفينيست بعد بضع صفحات أن«عملية الميلاد فى استمرارية الأجيال هى التى تضمن «الحرية للانسان» ونحن لانهدف الى تأييد أو رفض تأكيدات المبحوثات، وانما نريد أن نضع أيدينا على عناصر هذه الاستمرارية واستخدام مفردات«المنطق الرمزى»(اوجيه، ١٩٧٩) فى محاولة لتحليل الممارسات الاجتماعية الفعلية للنساء الاسلاميات التى تشمل علاقاتهن بالرجال وبالله وبالاقتصاد والسلطة والمعرفة.

خضوع أم تحرر. لاسبيل الى حل هذه المعضلة بدون استيعاب حقيقى لمفهوم الفرد عند النساء الاسلاميات فى دائرتين بالتناوب: الخاصة والعامة. هذا التقسيم الذى سندرسه ليس اعتباطياً؛ فهو يشمل المجال القانونى والدينى والسياسى، وتطالب به النساء أنفسهن. يجب الاستفسار أيضاً عما يؤدى إلى تواصل هاتين الدائرتين أو انفصالهما.

سنبين فى البداية كيف تعبر صورة الذات ومفهوم الطبيعة البشرية، لدى النساء الاسلاميات، عن الانقسام الى خاص وعام أو تواصلهما، بفضل منطق التكامل بين الجنسين. وهذا، ليس بقصد التقليل من حجم تأثير المفكرين الاسلاميين، أو السلطة السياسة، الذين يلجأون الى هذه الثنائية بصورة مكثفة لتبرير النظام الاجتماعى.

الحاجة إلى التكامل: قانون بيولوچى أم قانون اجتماعى

رأينا فى الفصل الأول كيف ارتبطت الخصوصية البيولوجية للأفراد بفكرة التكامل، وثيقة الصلة بدورها بأدائهم البيولوچى. فالتكامل فطرى، لأنه ينبع من الطبيعة التى تضع الرجل والمرأة وجهالوجه. وهذا يرجع بالطبع الى الهوية الجنسية للكائنات البشرية، الأمر الذى لم يرد ذكره صراحة فى أحاديث المبحوثات، وإن ألمحت اليه عباراتهن. انها العلاقة بين الفرد والجنس التى تحدث عنها«فوكو» فى تمييزه لعملية التناسل العربية الاسلامية عن «حقيقة الجنس» باستخدام فنون الإثارة

«المستوحاة من اللذة نفسها، والتى يتم التعامل معها على أساس الممارسة ثم تختزن كخبرة؛ ولايكون لها صلة بقوانين الحلال والحرام المطلقة، واللذة تقصد لذاتها وليس لمصلحة تترتب عليها» (فوكو، ١٩٧٦: ٧٦- ٧٧)

هذا التكامل البيولوجى مشروع تماماًلأنه أمر طبيعى وهو أيضا مقدس: ألم يخلق الله، عند نشأة الكون، من كل شىء زوجين اثنين؟ وتقول السيدة كرجى أن القرآن أشار الى ثمانية أزواج مؤسسين، وتظل الذات الإلهية فقط أحادية. لقد اعتمد تكامل الكون على هذا التقسيم (مكتب دراسة قضايا المرأة، وثيقة رقم ٧: ١١). ومفهوم التزاوج، بالنسبة للبشر، لايقتصر فقط على العلاقات الجنسية، برغم أنها تشكل أحد العناصر المعترف بها: وأهميتها تشبه «أهمية الماء للعطشان، الذى لايستطيع تأدية عمله طالما يشعر بجفاف حلقه». من ثم يبدو تكامل الجنسين الذى يحتاجه الجميع، بمثابة عنصر ثقافى أساسى ويصبح أساساً لتكوين الأسرة.

ينشأ عن هذا الاكتمال البيولوجى لدى الأفراد- فى رأى المبحوثات- مجموعة من الحقوق والواجبات المتوازنة بالضرورة، لأن أساسها «طبيعى»،والتى تضمن التكامل الاجتماعى للجنسين، خاصة على المستوى القانونى. لاعجب اذن لو أدت ضرورة الاكتمال الجسدى الى تكامل اجتماعى. ويشير «فوكو» إلى امكانية الموافقة على أن تؤدى العلاقات الجنسية فى كل مجتمع الى نظام للتزاوج (١٩٧٦: ١٤٠). ربما يكون من الأفضل الرجوع الى التوازن المطلوب بين الحقوق والواجبات الناشئة عن هذا التكامل والتى تعد بمثابة «همزة الوصل مع العدالة» (زن روز، ٧٦٢، ١٣٥٩، ١٩٨٦، حديث مع السيدة حجازى مؤلفه كتاب «قيمة المرأة» وإلى تحديد كيفية التطبيق الفعال لهذا التكامل الاجتماعى فى ظل الظروف الحالية لايران.تجدر الاشارة الى وجود اختلاف جذرى بين هذا الكلام وأحاديث أنصار الحركات النسائية فى الغرب- اذا كانت المساواة فى الحقوق مطلوبة، فهذا لايستلزم بالضرورة تماثل تلك الحقوق، الذى يبدو مستحيلاً فى الغالب بسبب اختلاف طبيعة الجنسين. هذا الاختلاف يعد فى رأى النساء الاسلاميات- نقلا عن مطهرى- علامة على الاتساق(مطهرى، ١٩٧٨، ١٣٥٧: ١٧٥) أو كما ذكرت السيدة كرجى، عاملاً من عوامل التطور(وثيقة ٧: ١٥) لكنه لايمكن أن يكون مؤشراً لعدم المساواة.

نظرياً، يمكن أن نتجاوز اطار التزاوج، لنحلل الهوية القانونية والاجتماعية للنساء الاسلاميات. بيدأن هذه الهوية لم يكن لها أبداً وجود خارج نطاق الارتباط:

فالزواج يظل هو الاطار الشرعى- بل والاجتماعى- الوحيد الذى يعترف فيه بالعلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة، بل يظل هو السبيل الأساسى الى حياة ناضجة، بما فيها من مسئوليات وواجبات وحقوق.

لكن المسألة بالنسبة للنساء الاسلامية لاتتعلق بمجال وحيد متاح بخضوع فورى لمجموعة من المعايير التى تحد من استقلالهن. وخير تعبير عن هذه التركيبة يتمثل فى معارضة السيدتين طالقاتى وكرجى العلنية لمشروع القانون الذى ينص على منع السيدات غير المتزوجات من السفر خارج البلاد بمفردهن.. وقد قامت احدى المبحوثات بتمرير عريضة فى هذا الشأن بين زميلاتها من المدرسات، ثم رفعتها الى هاشمى رفسنجانى الذى كان حينذاك رئيساً للبرلمان. ومما لاشك فيه أن دوافع هذه الاحتجاجات لم تكن بالضرورة متطابقة. فالسيدة طالقانى كانت ترى أن مثل هذا القانون يمكن أن يدفع الشباب الى زيجات صورية ويحرضه على اتباع سلوك غربى. وبالنسبة للمدرسة الشابة، فالدفاع عن حق من حقوقها هو الذى شجعها على اتخاذ هذا الموقف .

نعود الى مفهوم التكامل، الذى يعد الجسر الحقيقى بين الطبيعة والثقافة، وهو قانون طبيعى وحكومى، وهو فطرة بيولوجية ومكتسب اجتماعى. وهو مفتاح رئيسى للاجابة على التساؤلات التى طرحناها من قبل عن رؤية الذات والعلاقة بالرجال.وهو يرد على الاستفسارات المتعلقة بالميراث وتعدد الزوجات والمهر والطلاق.

أيا كان الاهتمام الذى يولى للتكامل، فان التوازن الذى ينص عليه بين الحقوق والواجبات يبدو دائما غير ثابت. وطالما رددت المبحوثات أن«النساء لم يعدلهن الآن أى حقوق وانما عليهن فقط واجبات.» هناك إذن اعادة نظر مستمرة واعادة تشكيل دائمة للحقوق والواجبات. وخير مثال على ذلك الجدل العام الدائر حول مسألة النفقة وتحديدها. فالنفقة(وهى حق شرعى للمرأة) لايمكن أن تقتصر على شىء رمزى، كسرة خبز مثلاً، كما هو شائع الآن، لأن النفقة، فى معناها الأصيل، لابد وأن تلبى جميع متطلبات واحتياجات المرأة والأسرة. «وكلا الزوجين لابد أن يستفيد بنفس القدر من دخل الأسرة» كما كتبت السيدة هاشمى(زن روز ٨١٢، ١٣٦٠/ ١٩٨١).

لكن التكامل أيضا عنصر مهم فى نشر المظالم، فهو أداة اجتماعية لاضفاء الشرعية على حقوق وواجبات كل جنس(...)ووسيلة لتسهيل سيطرة البعض وخضوع البعض الآخر، وتطويع الرجال والنساء(جودلييه، ١٩٨٢: ٦٠) تجدر الاشارة أيضاً

الى الديناميكية الداخلية للحديث عن التكامل، التى سنجد أمثلة عليها فيما بعد.

فما هى الأطر المرجعية، وما هى الصلات التى تحدد نطاق التكامل؟ هل يمكن أن نتحدث، كما فعل آخرون، عن قانون سائد ربما يكون الاسلام أو نظام الحكم الاسلامى؟ إن التكامل القائم على الخصوصية الجسمانية لكلا الجنسين يؤدى الى تكامل وظائفهما الاجتماعية، التى تقسم ميدان انتاج الجنسين الى: انتاج اقتصادى وتكاثر البشر اللذين يعتمدان، ولاعجب، على الرجل والمرأة معاً.

على أى حال، لقد سمحت المناقشات التى أجريناها مع النساء الاسلاميات باستنتاج نسبية هذا الموضوع و مدى تأيثره.

فقد أجمعت المبحوثات، اللاتى رجعن غالباً الى تحليل مطهرى (١٩٧٨، ١٣٥٧: ١٧٤- ١٧٥)، على أن الفروق بين الجنسين تنقسم الى مستويات ثلاثة:

* **المستوى الجسدى:** فالرجل أقوى وأطول، والمرأة أرق. مخ الرجل أكبر من مخ المرأة، لكن بالمقارنة لحجم كل منهما يكون العكس صحيحاً.
* **المستوى السيكولوجى:** الرجل نشيط، عنيد، حازم، مقاتل، أما المرأة فهى هادئة ومسيطرة. الرجل يتميز بتفوق المنطق أما المرأة فالغلبة عندها للعاطفة. المرأة أكثر تديناً وثرثرة وتنظيما وحيوية، تتجة مشاعرها الى الأمومة منذ طفولتها. وهى مساوية للرجل فى الآداب والفنون، لكنها لاتدانيه فى العلوم القائمة على المنطق.
* **المستوى العاطفى:** اذا كان الرجل عبداً لشهواته ونقائصه، فالمرأة تعيش على الحب والحنان أكثر من الجنس. والرجل يريد المرأة لجاذبيتها وجمالها أما المرأة فتريد الرجل القوى الشجاع.

مطهرى له مقولة صغيرة تلخص هذه الفروق: خلق الرجل ليغزو العالم وخلقت لمرأة لتغزو الرجل .

المستوى الأول والثانى يعبران عن علاقات التكاثر ويسوغان تقسيم العمل على أساس الجنس فى ايران. أما المستوى الثالث فيبرر مبدأ خضوع المرأة الجنسى للرجل بسبب الاحتياجات الجسدية المختلفة.

اذا كانت النساء الاسلاميات يرددن هذا الحديث ويدعمنه بآلاف الأمثلة من الحياة اليومية للايحاء بمصداقيته النهائية، إلا أنهن لايخضعن«لعواقبه». ومما لاشك فيه أن هذا الجانب البيولوجى الذى تدعمه الاخلاقيات الجنسية يعد أحد العناصر

الأساسية الموضحة لطبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة فى المجتمع الايرانى. ومع ذلك، يجب ألا نستهين بتأثير العناصر الأخرى التى تعقد الواقع الحياتى وتطرح حلولاً جزئية بديلة، قد تكون جديدة لكنها مقبولة. ونقصد على وجه الخصوص التمسك بالمثل الثورية وغيرها من قطاعات المجال الدينى.

بقى أن نردد مع «جودلييه»، أن "قوة الأفكار فى تداولها، وفى الايمان والثقة بقيمة الحقيقة الكامنة فى تفسيراتها للواقع" (١٩٨٣: ١١١). وربما يكون من الخطأ تحليل ترديد هؤلاء النساء لحديث مطهرى على انه نوع من الانتقال الرأسى للأفكار أوأنه محض خضوع لخطاب رسمى.

ظل الفصل بين مصطلحى المرأة والأسرة، يمثل اشكالية ضخمة فى الخطاب السياسى. لكن هذه المسألة لم تمر بدون مقاومة وكثير من التوقف أمامها. فبرغم عدم التشكيك فى الأسرة كقيمة اساسية، ظهرت حركة بأكملها تسعى للتأكيد على الهوية المستقلة للمرأة.

يضم الدستور الايرانى- كما رأينا- باباً تمهيديا بعنوان «المرأة فى الدستور». أى انه مخصص للمرأة وليس الأسرة- ومع ذلك نجده، بعد الفقرة الأولى، ينزلق الى الحديث عن الأسرة (هل هذا الوضع مقصور على ايران؟ ألم تتحول وزارة شئون المرأة فى حكومة "موروا" الى وزارة شئون الأسرة فى حكومة «روكار» بفرنسا؟) كان التعريف التقليدى للأسرة هو انها النواة الأساسية للمجتمع وحجر الزاوية فى تطور البشرية. وانطلاقاً من هذا المبدأ اكتسبت المرأة- الأم احتراماً كبيراً فى المجتمع. تضم المادة ٢١ من الدستور خمس نقاط مهمة، أثيرت فى الباب الثانى سنعود اليها مع التركيز بوجه خاص على حجج السيدة كرجى فى هذا الصدد (السيدة الوحيدة التى حصلت على عضوية مجلس الحكماء الذى وضع دستور عام ١٩٧٩). توضح السيدة كرجى فى إحدى المقابلات: «فى تلك الفترة (تقصد فترة اعداد الدستور) عندما كنا نتحدث فى البرلمان عن حقوق المرأة، كنانواجه مايشبه الثورة من قبل بعض الرجال الذين يهبون قائلين: ماذا تريد المرأة أكثر من ذلك؟ أى حقوق تصبواليها؟ وكان هذا يعنى بالنسبة لى أننى زائدة عن الحاجة. طالما أن أى حق لايعترف به، لاتكفى المطالبة بضمانات وتعهدات مكتوبة. كما اقترحنا مفهوماً جديداً هو «زمن الرشد»، لكى تتبنى الحكومة مواقف جديدة تتفق مع القانون الإلهى، وتحظى المرأة، فى مقابل واجباتها، ببعض الحقوق». (زن روز، ١٠٥٥، ١٩٨٦/ ١٣٦٤).

لقد ثار جدل، وحدثت خلافات، على الأقل فى بداية الثورة، تجسدت فى التناقض بين عنوان ومحتوى مقدمة الدستور. وقد يكون تبرير ذلك أن ذكرى الثورة كانت لاتزال ماثلة فى الأذهان، ولم يكن من السهل اغفال مشاركة المرأة فيها. وبمرور الوقت، اختفت هذه الفروق من الخطاب السياسى. فقد أعلن رفسنجانى، على سبيل المثال مخاطباً النساء اللاتى تطوعن فى الحرب انه «مما لاشك فيه، يوم تخلو نصف مليار سيدة حلوكن، اخواتى، ويتطوعن ويتواجدن فى مقدمة الساحة، ويتحررن من تفسخ الحضارة الغربية، يومئذ ستعرف الأسرة الاسلامية طريقها» (كيهان هوائى، ٧٠٤، ١٩٨٦/ ١٣٦٥). كما صرح خامينائى فى معرض دفاعه عن المادة ٢١ من الدستور« لقد أراد المشرع لشخصية المرأة أن تتطور، فاذا كانت خاملة فلتنشط، أى تحصل المرأة على حقها بنفسها. وفى الواقع يجب أن تحظى المرأة بشخصية قوية وفكر وثقافة وأن تستوعب المشاكل لكى تحسن، بوصفها أم، تربية أولادها وتعليمهم. وعندما تبلغ هذه المكانة سيكون بامكانها أن تهز العالم» (زن روز، ١٠٥٥، ١٩٨٦/١٣٦٤).

يمكننا أن نورد كثيراً من أقوال الزعماء السياسيين الإيرانين التى تؤكد الى أى مدى كان هذا التداخل بين المرأة والأسرة شائعاً على نطاق واسع بين الجنسين فى دائرة الحكم. ومع ذلك كانت هناك استثناءات نادرة، منها موقف ميرحسين موسوى (رئيس الوزراء الأسبق) الذى تميز بحرصه على زيادة مشاركة المرأة فى المجالين التشريعى والتنفيذى (زن روز، ١٠٥٨، ١٩٨٦/ ١٣٦٤). لكن ما قيمة التعاطف فى غياب المبادرات الملموسة؟

تعد الأسرة والمجتمع كيانين منفصلين، يعتمد أحدهما على الآخر، غير أن كلاهما ضرورى لنمو البشرية. ويرى آية الله جعفرى وهو من كبار الحكماء، وعالم ومتصوف اسلامى معاصر أن «الأسرة هى المكان الذى يتحدد فيه مصير أبناء المجتمع». وهو ينتقد دوركهايم الذى بالغ فى تقدير دور المجتمع فى تشكيل الأفراد، وأيضا أولئك الذين يبالغون فى تقدير تأثير الأسرة على شخصية الأفراد. ويشرح ذلك بقوله «بذرة شخصية الأفراد تتكون فى الأسرة، ثم يتعهدها المجتمع بالتغذية حتى يجعلها مثمرة» (١٩٨٢/ ١٣٦١، جزء ١١: ٢٥٢)

لم يكن اهتمام مطهرى الأساسى فى كتابه «نظم حقوق المرأة فى الاسلام» منصبا فقط على سرد المشاكل الاجتماعية خلال الأعوام الخمسة عشر الأخيرة من

حكم أسرة بهلوى(١٩٧٨/ ١٣٥٧: ٥) وانما حاول أن يضع حداً فاصلاً بين«الاجتماعى» و«الأسرى» فى النظام الاسلامى. وقد جاء فى إحدى وثائق مكتب دراسة قضايا المرأة بعد بضعة أعوام أن «تكوين الأسرة وتنظيمها وفقاً للمبادىء الاسلامية يمكن أن يحول دون ظهور مشاكل اجتماعية».

هناك اذن اعتماد متبادل: فاكتمال الكائن البشرى لايمكن أن يتم إلا بالمرور من الأسرة الى المجتمع. وهذا هو أحد الموضوعات وأحد المطالب الضمنية للنساء الاسلاميات التى سنعود اليها فيما بعد. وبديهى أن الاعتماد المتبادل لايعنى التطابق. فالحد الفاصل يبدو واضحاً وصلبا خاصة بعد أن كثر الحديث عن تكامل الرجل والمرأة. ويشرح مطهرى أن الأسرة كيان طبيعى مائة فى المائة، والقوانين التى تحكمها تعتمد على طبيعة الانسان، أما المجتمع فتحكمه قوانين تعاقدية (١٩٧٨/ ١٣٥٧: ١٥١).

تأتى المساواة فى الحقوق بين الجنسين على رأس اهتمامات مطهرى(ومن ورائه أعضاء نظام الحكم الحالى) والنساء الاسلاميات. بيد أن هذه المساواة يجب أن ينظر إليها بأشكال مختلفة من أجل المحافظة على«مصالح المرأة». من ثم، فيما يتعلق بالدائرة العامة، يقترح مطهرى نوعين من الحقوق مع التأكيد على أنهما متساويان ومتماثلان. هناك أولا ما يطلق عليه تسمية غريبة هى« الحقوق الطبيعية الأساسية فى المجتمع» وهى حق العمل والانتخاب والتعليم.. الخ (١٩٧٨/ ١٣٥٧: ١٥٠) التى لا تنطوى على أى تمييز بين الأفراد. لكن تطبيق هذه القوانين يكشف، فى رأى مطهرى، عن فروق فى القدرات والكفاءة والذكاء. هنا تظهر فئة جديدة من الحقوق، هى الحقوق المكتسبة التى تجعل أوضاع الأفراد غير متساوية: وهذه حقوق تعاقدية. لذايرى مطهرى أن الأفراد لايولدون وزراء أو عمالاً أو جنوداً؛ وانما يصبحون كذلك بفضل الحقوق المكتسبة التى تتمثل تحدياتها فى العمل والقوة والجدارة. من ثم، تكون محاولة جعل هذه الحقوق المكتسبة موحدة أو خلطها مع الحقوق «الطبيعية» الأساسية فى المجتمع ضرباً من المستحيل إلا فى حالة استخدام العنف والظلم(١٩٧٨/ ١٣٥٧: ١٥٠- ١٥١). اذا حدث عدم مساواة أو اختلاف، يكون مرجعها إلى الأفراد. هذا الايضاح يجعل من المرأة المسئول الأول عن وضعها فى المجتمع الايرانى: ولايكون هناك أى خطأ فى حقها، وانما مجرد اعتراف مزدوج باختلافها الجسدى وبدورها الرئيسى- الأمومة- الذى يبعدها عن المجال الاجتماعى.

لكن نظرية مطهرى تختلف تماماً فيما يخص الدائرة الخاصة. حيث يؤكد من جديد على المساواة فى الحقوق، التى لا تعنى التماثل بين الجنسين المساواة. فاذا كانت الطبيعة هى مقياس المساواة، يصبح وضع كل جنس (والأفراد بالتالى) مختلفاً عن الآخر- ويركز مطهرى على النقطة التالية: هذا الاختلاف لايعنى نقص أحدهما أوكمال الآخر، انما مجرد «تناسب»(١٩٧٨/ ١٣٥٧: ١٦٨- ١٧٠). وهذا الاختلاف هو الأساس الذى تقوم عليه حياة مشتركة متناسقة بين الجنسين.

إن الحرص على هذا التناسق فى الأسرة، باعتبارها المؤسسة الضامنة للنظام الاجتماعى، يجب أن تدعمه رغبة فى تعزيز الاختلافات الطبيعية التى لايمكن بالطبع التشكيك فيها. «يوم يتبدد الحياء والاحتشام وتتطلع المرأة الى القيام بدور الرجل، ستفقد المرأة جاذبيتها وتضيع الرجولة وينهار المجتمع بأكمله». (١٩٧٨/ ١٣٥٧: ٢٠٢). هكذايمكن أن نتفهم الأسباب التى تدعو المفكرين الاسلاميين الى تعميق الاختلافات بين الجنسين، بسبب الارتباط الوثيق بين النظام الاجتماعى والطبيعة الجنسية.

يبرر آية الله جعفرى هذا الاختلاف الطبيعى بين الجنسين بأنه ضرورى للحياة المشتركة،فهما يتعاونان من أجل استمرار النوع: واذا استطاع الرجل أو المرأة أن يعيش كل منهما بدون حاجة الى الآخر، لن تكون هناك مشكلة، لكن سيكون ذلك على أنقاض فكرة المدنية: وستبدأ حينئذ مرحلة البهيمية المطلقة.. (١٩٨٢/ ١٣٦١، الجزء ١١: ٢٥٤- ٢٥٥)

هكذا نجد أنفسنا فى دائرة مفرغة، من الأسرة الى الاختلافات الجنسية ومنها الى الخلية الأسرية، وفى الخلفية يتراءى دائما النظام الاجتماعى.

ان استمرار الحديث عن الاختلاف يبرر تقسيم العمل على أساس الجنس والفصل بين الخاص والعام. فالمرأة عليها مهمة حفظ النوع داخل الأسرة، والرجل عليه أن ينمى الموارد لتلبية احتياجات الأسرة فى المجتمع. والتكامل بين الجنسين يفترض تعاوناً بين الأسرة والمجتمع من أجل المحافظة على الجميع فى ظل منهج معين هو المجتمع الاسلامى، حسبما ذكرت النساء الاسلاميات .

الخاص

سيتيح لنا نموذج الزواج، بطقوسه الأساسية وصداقه والمشاكل المرتبطة به (مثل تعدد الزوجات والزواج العرفي)، فرصة اثبات قدرة القوانين الدينية على توفير اطار متميز لكفاح هؤلاء النساء، من أجل حقوقهن، ولسعيهن من أجل اقامة علاقة قوى أفضل بين الجنسين، و توظيفهن للمبادىء الإسلامية المقدسة ذات المعقولية المؤكدة مراراً وتكراراً. مع ذلك ينبغي فهم كلمة«توظيف» بشكل جيد، فنحن لانقصد التشكيك في القوانين الاسلامية أو استخدامها بصورة هدامة، ولااظهار أي تناقض لاواعي بشكل أو بآخر. انما نريد فهما خاصاً، مرتبطاً بهذه المرحلة التاريخية التي يمر بها المجتمع الايراني.

وسنثبت فيما بعد أن الاختلاف البيولوجي بين الرجل والمرأة إذا كان يؤدي الى تكامل أدوارهما، فهو أيضا وراء الفصل بين الخاص والعام ويحدد وضع المرأة في هذا النطاق الأخير. فضلاً عن أن مفهوم التكامل يتلاشى فيما يبدو خارج النطاق الخاص ولايتجسد إلا في الدور التربوي للمرأة كأم. أي أن التكامل بين الجنسين في النطاق العام يبدو وارداً وممكنا من وراء ظهر الخصوصية الجسدية لكلا منهما.

وسنرى أيضاً كيف أصبح الحجاب، وهو التعبير الاسلامي عن هذا الفصل بين الخاص والعام، طريقة لاخفاء هذا الاختلاف البيولوجي، مايسمح بتصور نوع من الاتصال بين الخاص والعام. فهو يطرح نفسه اذن كرهان متعدد الأشكال، ومادة للصراعات وللمطالبة بمساواة في الحقوق على الصعيد العام.

وسيبدو مبدأ ارتباط الجنس بنوع العمل بمثابة العقبة الحقيقية أمام ممارسة النساء الاسلاميات لدور اجتماعي مستقل على الصعيد العام. والنساء لا يخجلن من إنتقاد اعتمادهن على عالم الرجل، وإن كانت مقاومتهن السلبية والفردية قبل الثورة قد اكتسبت طابعاً جديداً جماعيا جديداً بعد الثورة برغم القيود المفروضة عليهن.

مؤخر الصداق: مبدأ ظالم أم استراتيجية نسائية؟

يعد المهر، وهو التزام من قبل الرجل لخطيبته يتم النص والتوقيع عليه في عقد الزواج، من أكثر طقوس الزواج أهمية حتى يومنا هذا، ولن يكون ضياعاً للوقت أن نتوقف قليلاً عند الكلمة نفسها. وأصلها يعني «إمهار المرأة التي يريد الرجل الاقتران بها».

يقترح «دهخدا» أكبر مؤلف موسوعات ايرانى، مقابلاً فارسياً لكلمة مهر هو «كابين» أى«مبلغ أو سلعة يتعهد الرجل بتقديمها عند الزواج» أو بتعبير فارسى آخر«مبلغ أو سلعة تقدم لابراء ذمة الرجل»، وتوضح سيدة اسلامية درست الأدب الفرنسى أنه «نوع من الزكاة مفروضة على الرجل». ويعدد «دهخدا» ثلاثة أنواع من المهور لم تكن مميزة فى اللغة الدارجة قبل الثورة، لكنها عادت للظهور فى أحاديث النساء الاسلاميات بعدها هى:

- مهر السنة: وهو المهر الذى حدده الرسول لزوجاته(ولابنته حسبما ذكرت النساء الاسلاميات).

- المهر المسمى: وهو المهر الذى يتحدد لحظة توقيع عقد الزواج(هذا النوع هو الأكثر انتشارا فى إيران الآن).

- مهر المثل: وهو مساو فى قيمتة لمهر آخر تم تحديده فى نفس الجماعة

هذا التنوع قد يوحى باختلاف اجراءات تقديم المهر. ونحن لن نهتم بهذه الجزئية الا بقدر ما يرد عنها فى مناقشات النساء الإسلاميات. وتجدر الإشارة الى أن التقاليد الايرانية تعترف بأشكال أخرى من إلالتزام والمسئولية من جانب الرجل تجاه المرأة عند الزواج، بخلاف المهر. فهناك ثمن الرضاعة: وهو مبلغ من المال تدفعه أسرة الخاطب لأسرة الخطيبة، هذا التقليد ليس له وجود تقريباً فى طهران، لكنه شائع فى مناطق أخرى كثيرة. وقد استفادت اثنتان من المبحوثات بهذا التقليد، لأنهما من اقليم خراسان. لكن البعض لم يسمع به أبداً. واللاتى يعرفن هذا التقليد أكدن على وجوب احيائه بقولهن:«إن أجدادنا كانت لهم عاداتهم الطيبة مثل هذا التقليد الذى يساعد أسرة الفتاة حتى لاتقاسى بسبب تكاليف الجهاز(الذى يشمل ملابس العروس وبعض الأجهزة المنزلية). والحنين الذى ظهر فى كلام المبحوثات لإحياء هذا التقليد المحدود لا يعزى الى تراجع الاهتمام به وانما إلى تضاؤل مساهمة أسرتى الخطيبين فى اعداد الجهاز. على أى حال، فهذا التقليد يحتل مكانة هامشية فى طهران الى حد عدم جدوى ادراجه فى تحليلنا .

تعبير «من الذى قدمه؟ ومن الذى تسلمه» شائع جداً ويلخص بشكل رائع عملية تقديم المهر التقليدية.وقليلات هى اللاتى يتذكرن أنهن سمعن ذات يوم عن زوجة استلمت مهرها. فهل هى اذن مسألة شكلية؟ يمكن الاجابة بنعم. لأن المهر لم يكن له فى الواقع إلا دور رمزى قبل الثورة: لأنه كان يعنى ثراء ضمنياً(لم تلمسه

الفتاة قط) وكان وسيلة للتمايز الاجتماعي، وتأكيد مكانة معينة بين المتنافسين على الزواج. وكانت كبريات الصحف اليومية تنشر أحيانا في صدر صفحاتها الأولى: «مليون تومان مهراً لمطربة شعبية» وكان هذا أكبر مبلغ يدفع حينذاك حيث لم يكن عدد المليونيرات كبيراً. وللمهر فائدة متبادلة: فهو تعبير عن تميز الفتاة، وينم أيضاً عن المستوى الاجتماعي للخاطب. مع ذلك وبرغم هذا الطابع الشكلي للمهر، إلا أن المناقشات المطولة والمساومات كانت تجرى بجشع بين الأسرتين في هذا الصدد ولم يكن نجاح أحد الجانبين يعني فقط تأكيد المستوى الاجتماعي لعائلته وانما انتصار إرادة إحدى الأسرتين على الأخرى..كيف يمكن شرح هذا الوضع غير المتكافئ في المقايضة طالما أن التأكيد الرمزي للمستوى الاجتماعي لم يكن كافياً لفهم الممارسات الفعلية؟ ما هو الدور الذي يجب أن يلعبه المهر، نظرياً، حتى لو كانت الوقائع تبتعد عن التقاليد المفروضة؟ هناك في الواقع صلة وثيقة بين المهر والطلاق. لكي نفهمها، يجب أن نعلم أنه توجد ثلاثة أنواع للطلاق:

- نوع يتم بناء على طلب الزوج وبدون علم الزوجة أو موافقتها ويسمى: رجعي. وقد سمي هكذا لأنه يعني أن استئناف الحياة الزوجية ممكن قبل نهاية فترة العدة التي تمثل المهلة المحددة للأرملة أو المطلقة لكي تتزوج مرة أخرى. وهذا النوع من الطلاق يتعارض مع اجراء آخر يمكن أن يتخذه الزوج أيضاً، لكن لايحق له فيه استئناف الحياة الزوجية مع زوجته السابقة بدون عقد جديد. وهذا الاجراء الأخير يسمى الطلاق البائن وهو مشتق من كلمة «بين» أي فصل .

- أما الطلاق الذي تطلبه المرأة فيسمى الخلع.

- والطلاق الذي يتم بناء على طلب الطرفين ويسمى: مباراة، وهو يعني أن عدم الوفاق متبادل.

في النوع الأول من الطلاق، لم يشر الدستور ولارسالة الإمام الخميني الى المهر، ربما باعتبارالرجل قد حصل على مقابل له بالزواج نفسه. وهو تبرير شكلي يتجاهل الممارسات الواقعية. لأن قانون الأسرة الجديدة يعد في هذه الجزئية«ثورة صغيرة»، فهو يدعو الى تقسيم جميع الممتلكات التي تم اقتناؤها من وقت الزواج وحتى الحصول على الطلاق .

وفي الحالة الثانية تلتزم المرأة بحكم القانون بأن تدفع لزوجها مبلغاً مماثلاً أو ربما أكبر من مهرها اذا كانت بالفعل قد حصلت عليه، لكي يتم الطلاق.

وفى الحالة الأخيرة أيضاً، يتعين على الزوجة أن تدفع لزوجها مبلغاً من المال أو جزءاً من الممتلكات على ألايتجاوز مقدارها قيمة المهر (الدستور مادة ١١٤٦-١١٤٧ ورسالة الامام لخمينى).

والنساء الاسلاميات مدركات تماماً،مثل غيرهن، لعدم تكافؤ المبادلة والمساومة التى تترتب عليها، وأيضاً لما يمكن أن يثيره هذا الوضع من مناقشات ومضاربات.

ارتفعت المهور بسبب التضخم وأصبحت بدورها لايمكن السيطرة عليها. وفى فترة الثورة، حدث تعديل جوهرى فى الممارسات، وشبه انقلاب فى السلوكيات. ودفعت روح الثورة، التى حظيت فى ذلك الحين بتقدير كبير، العائلات الى«كسر السوق» وعدم تحديد مبلغ معين للمهر وأصبحت قيمة الزوجة لاتقاس بمهرها وانما بالتزام واخلاص وأمانه ونقاء زوج المستقبل. لكن هذا التحول ظل ناقصا: فالمهر لايزال موجوداً، تغير مغزاه لكن التقليد نفسه باق. واختفت المساومة عند تحديد قيمة المهر وإن كانت بعض المبحوثات لم يترددن فى وصف أسلوب الزواج الجديد بعد الثورة بالمثالية،دون اظهار تمسكهن فى الوقت نفسه بالمفهوم التقليدى للمهر.

بعد الثورة، ووفقا للحساسية الثورية للمقبلين على الزواج، كان يتم تحديد المهر وفقاً للقائمة التالية التى وضعها«بريفير»:إما أن يكون وردة حمراء، أو كلام الله المجيد، أو قطعة من السكر، أو زيارة للأراضى المقدسة أو الأعمال الكاملة لشريعتى ومطهرى أو تفسير طباطبائى(٣٢جزء)، أو خمس قطع ذهبية تحمل أسماء الموقرة فى المذهب الشيعى: (محمد، على، فاطمة، الحسن، الحسين) أو اثنتى عشرة قطعة ذهبية بأسماء الأئمة الاثنى عشر أو أربع عشرة قطعة لتمجيد الأربعة عشر معصوماً(اثنا عشر إماماً+ فاطمة+ محمد).

لاتخفى بعض النساء اعتراضهن على هذه التقاليد ويتساءلن: لماذا لاتكون ١٢٤ألف قطعة ذهبية بعدد الأنبياء الذين ظهروا على الأرض منذ بدء الخليقة، كما ورد فى القرآن؟ وقد عبرن أيضاً عن رفضهن لربط الأئمة والأولياء بقيم مادية مثل الذهب«هذا يعنى أن تقتصر قيمتهم على ما يمثلونه من ذهب"على حد قول احدى المبحوثات.

والمهر لدى جميع النساء الاسلاميات تقليد سنه النبى ومن ثم يجب احترامه والتمسك به، لكن فى ضوء ما فعله الرسول، يجب أن يكون المهر خارج نطاق المنافسة والتبارى. لذا يجب تعديل مفهومه لاضفاء صفة المعقولية على تحليل النساء الاسلاميات.

وقد لجأت هؤلاء النساء الى مطابقة كلمة«مهر» بفتح الميم مع كلمة«مهر» بكسر الميم والتى تعنى فى اللغة الفارسية«المودة»(الكلمتان تنطقان بنفس الطريقة فى اللغة العامية). وهكذا يصبح مغزى المهر أكثر ثراء«فهو تعبير عن الحب والمودة الذى يكنه رجل للمرأة التى يرغب فى الاقتران بها»، «ماذا يملك الرجل أغلى من ثروته لكى يثبت بها حبه للمرأة التى يريد الزواج منها؟»،هذا السؤال طرحته طالبة فى قسم علوم الدين بجامعة طهران. وتردد مديرة احدى المدارس الدينية نفس الكلام تقريبا حين تقول: «المهر هبة وهدية من الرجل لخطيبته».

لا يوجد اذن أى التباس أو خلط عندهن. على العكس، فهن يستندن فى هذا المواقف الى آية قرآنية(٤/٤) كثيراً ماتناولها مطهرى بالشرح والتحليل(١٩٧٨/ ١٣٥٧: ٢٠٣) هى«وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فإن طبن لكم عن شىء منه نفسا فكلوه هنيئاً مريئاً». اشتملت الآية على لفظ«صدقة» الذى يعنى«هدية» و«ود» و«مساهمة اختيارية». وقد استنتج مطهرى من استخدام لفظ الصدقات المكافىء للمهر، أنه تعبير عن صدق ووضوح مشاعر الرجل. وهذا فى رأينا تفسير للمزج بين كلمتى«مهر»(بفتح الميم) و«مهر»(بكسر الميم) لدى النساء الاسلاميات.

يجب ألا نغفل أيضا الجانب الاختيارى فى هذا الموقف، القائم على انتقاد عنيف للأسلوب الشائع فى تقديم المهر. فاذا كان المهر دليلاً على«مودة» الرجل لمحبوبته، يجب ألايصبح ثمنا لاستعبادها.على العكس، تؤكد النساء الاسلاميات أن«المهر قيمة» لأنه يتيح استقلالية اقتصادية للزوجات بحكم ملكيتهن له وحقهن فى التصرف فيه كيفما شئن.

وللمهر صفة أخرى: فهو «تأمين» و«غطاء» للمرأة فى حالة طلاقها. ويؤكد عدد كبير من النساء الاسلاميات أن«المهر حق ونوع من التقدير للمرأة». ومما لاشك فيه أن النبى أعلن أن«خير النساء عنده هن أقلهن مهراً.لكن المهر بوصفه أداة تأمين واستقلال اقتصادى للمرأة يبدو مشروعاً طالما أنه لايثير منافسات أو أحقاد. لم يسبب حديث احدى دارسات الحقوق أى اضطراب فيما يبدو للمحيطين بها حين قالت:«يجب أن يكون المهر فى صورة قطع ذهبية أو أملاك مادية(منازل أوأراضى) حتى لاتنخفض قيمته بمرور الوقت»، وبدون تردد كبير حددت الطالبة المهر المناسب«ما بين ٥٠ و ١٠٠ قطعة ذهبية» أى ما يوازى فى وقت اجراء البحث، راتب موظف فى أواسط العمر لمدة تتراوح بين خمسة أو عشرة أعوام.

وهذا المبلغ لايمكن تحديده بشكل مطلق، في رأى النساء، لأنه يتوقف على المستوى الاجتماعى لطالب الزواج، فقيمته اذن نسبية، حتى لو كانت تعبر تماماً عن التدرج الطبقى الراسخ فى المجتمع. مع ذلك يرى البعض أن الثراء الفعلى للمقبل على الزواج يجب أن يؤخذ فى الاعتبار عند تحديد المهر: «اذا كان الرجل ثرياً، فمن أحق من المرأة التى يحبها بثروته؟ أليس هذا من شأنه أن يخلق نوعاً من الزهو المشروع لدى المرأة». وهكذا نرى أن المنطق القائل: «كلما دفعت أكثر، كلما برهنت على حب أكبر، كلما اكتسبت نفوذاً اجتماعياً» لم يفقد شيئاً من قوته.

والرجوع الى سيرة النبى يوضح أيضا الحدود التى ينبغى الالتزام بها عند تقدير المهر. فكيف استلهمت النساء الاسلاميات السنة،وهن يتمسكن بهذا التقليد؟ تقول السيرة إن«محمداً بعد أن وافق على خطبة ابنته لعلى، سأل زوج ابنته المقبل عن المهر، فأجاب على بأنه لايملك الاحصاناً. وبعد شيء من التفكير رفض النبى الحصان على أساس أنه ذو فائدة كبيرة لصاحبه، ثم سأله اذا كان يملك الدرع الذى يحمله، فرد على بالإيجاب، فطلب منه محمد أن يبيعه ليقدم ثمنه مهراً للعروس، وتم تقسيم المبلغ الى ثلاثة أجزاء: جزء أصبح مهراً لفاطمة والجزء الثانى لتجهيزها، والجزء الثالث للاتفاق على حفل الزواج». هذه القصة تحمل دلالات كثيرة بالنسبة للنساء الاسلاميات. أولاً يجب أن يقدم المبلغ المتفق عليه يوم الزواج وليس قبله كما هو شائع الآن. والبعض يقدر قيمة المهر كما حدث مع فاطمة بعد تثمين الدرع بحساب العصر الحالى: «لم أكن أريد مهراً، لكن تحت ضغط أسرة خطيبى، حسبنا المهر بالقياس الى مهر فاطمة فوجدنا انه يصل الآن- فى عام ١٩٧٤- الى ٣٩ ألف تومان (حوالى ٣٠ألف فرنك فرنسى)» وبرغم الاعتراف بالجانب التأمينى فى المهر والاستقلال الاقتصادى الذى يحققه، وبرغم سنة النبى وخطب الزعماء السياسيين، فلا يزال المهر موضوع جدل، فبالاستناد الى السنة النبوية ودلالة المهر كتعبير عن مودة طالب الزواج، يجب أن يدفع المبلغ يوم الزواج نفسه. والقانون المدنى الايرانى واضح فى هذا الشأن فهو ينص على أن«المهر يصبح ملكاً للمرأة بعد الزواج ولها أن تتصرف فيه كيفما تشاء»(مادة ١٠٨٢) وأيضا«يمكن أن تمتنع المرأة عن القيام بواجباتها الزوجية ما لم تقبض مهرها»(مادة ١٠٨٥). وتجاهد بعض النساء المتزوجات من أجل هذا الحق ويطالبن بأن يتم تسليم المهر يوم الزواج. أما الشابات، اللاتى ينتظرن فارس الأحلام، فهن أكثر تحفظا: «اذا طلبته المرأة فيجب على الرجل أن يدفعه»، وعندما سئلن إذا كن سيطلبنه قلن ضاحكات «سنرى ذلك فى حينه».

كما سبق وذكرنا، فان العرف السائد فى ايران مختلف تماماً. لأن المهر، مالم يدفع بالكامل عند الزواج- وهو ما جرت عليه العادة- نادراً ما يدفع عند الطلاق. لكن هذا لايعد انتهاكا للقانون الاسلامى. وتوضح شابة حاصلة على الثانوية العامة وبدون عمل أن «الإسلام له نظرة مستقبلية، ومبدأ المهر يؤمن المرأة فى حالة الطلاق.»

هناك إذن مرحلتان، القانون المدنى لم يشر الى وجوب دفع المهر للزوجة عند الطلاق، حتى لو كان الزوج وحده هو المسئول عن هذا الطلاق. وفى حالات الطلاق الأخرى لاتكون المسألة واردة أصلاً لأن المرأة فى هذه الحالة عليها أن تدفع تعويضاً لزوجها. مع ذلك، وبناء على اتفاق مسبق عند الزواج، يتحتم على الرجل أن يقتسم الممتلكات التى جمعها منذ بداية الزواج مع قرينته عند الطلاق(هذا البند كان موجوداً فى المادة ١١١٩ من القانون المدنى، خلال حكم أسرة بهلوى)

هكذا لم يعد المهر أحد التدابير الشكلية الواجب مراعاتها عند الطلاق، وسجلات الزواج الجديدة أصبحت تستخدم تعبير صداق وليس مهر؛ وتشير اليه باعتباره ديناً على الرجل.

كيف نتعامل اذن مع مسألة المهر هذه، فى ظل المعطيات القانونية والاجتماعية وأحاديث النساء الاسلاميات؟ هل ننظر اليه باعتباره كلام فارغ، أو نوع من المثالية النضالية؟ فى رأينا، لاهذا ولاذاك. لكن مما لاشك فيه أن ثمة ارتباط أقوى بينه وبين المثالية الثورية(فقد كان عدد كبير من النساء يحلم بتحول فى العلاقات بين الجنسين) وتحقيق الممكنات. كان المهر يبدو حينئذ بمثابة العنصر الأساسى فى توازن القوى هذا. هناك عنصر مهم آخر يتمثل فى التأكيد على عقلانية الاسلام التى تسعى لسن القوانين واتخاذ اجراءات ادارية من أجل إقامة مجتمع عادل: «المرأة التى تختار-كمهر لها- أن تزور الأراضى المقدسة تعد جاهلة فى نظرى، فهى لاتعلم أن الرجل الميسور مادياً مكلف بدفع نفقات هذه الزيارة لزوجته. هل تستطيع هذه الزيارة أن تخفف من أحزان الزوجة إذا تعرضت للطلاق؟».

ثمة عنصر أخير يتمثل فى قصور القوانين ازاء الأسرة وعواقب ذلك، مما يقلق بعض المشرعين. وهنا يبدو المهر بمثابة وسيلة لفرملة الممارسات الرجالية المتسرعة، التى يكبحها بالكاد نظام تشريعى متساهل.

يلزم أيضا أن نؤكد على الغموض الملازم لهذا النوع من الأحاديث. التى أرادت فى البداية أن تكون شديدة الحسم. فالمهر لايعد سوى طوق نجاة فى حالة غرق سفينة الزواج وتدمير أكثر الممتلكات قيمة ألاوهى الأسرة. وهناك أمثلة كثيرة لاتطلب فيها

المرأة نفقة ولا سكن، انما فقط امكانية احتفاظها بلقب الزوج مما يحقق لها الحد الأدنى من النفوذ الاجتماعى اللازم لأبسط الاجراءات: فتأجير حجرة لسيدة مطلقة لايزال شديد الصعوبة فى ايران. والحديث عن الاستقلال الاقتصادى والاعتماد على النفس يبدو حينئذ بعيداً عن المشاكل الملموسة والفورية. وحجة معارضى المهر لاتخلو أيضا من فائدة «اذا كان الرجل طيباً، يجب أن يقبله الأب زوجاً لابنته لأن ألف قطعة ذهب لاتصنع السعادة» وهناك عبارة معروفة تماماً للايرانيين«المهر الحلال، يدخل السكينة على النفس». وفى الخلفية نرى المغزى الآخر للمهر، فهو وسيلة للضغط على رجل قد يفكر فى تطليق زوجته أو الزواج من أخرى:«المهر يمنع القرارات المتسرعة ويجعل الرجل يفكر مرتين قبل أن يتخذ هذه الخطوة» والتأمين بهذه الطريقة يكون مزدوجا. فالمهر يحمى الأسرة لأطول فترة ممكنة من تطلعات الرجال، كى لا تعانى كثيراً من انهيارالزواج.

يتمثل أحد التغييرات التى يمكن رصدها فى المطالبة بأملاك ثابتة كمهر لتحقيق قدر من الأمان الاقتصادى فى حالة الطلاق. ولم يتم تفسير ذلك على أنه طموح مبالغ فيه أو منافسة. وانما هو وضوح رؤية مرير من جانب النساء للوضع الايرانى وادراك أكبر لحقوقهن. وقد اتفقت كثيرات مع رأى هذه المتحدثة التى ترأس احدى المجلات النسائية:«لست فى حاجة الى مهر، لاننى أكسب عيشى بنفسى لكن فى ظل الوضع الراهن، وبالنظر الى المستوى الاجتماعى والثقافى للرجال فى ايران وحالة محاكمنا، ليس من المعقول أن نطالب النساء بعدم المغالاة فى المهور».

والجدل كما نرى لايدور على الصعيد الدينى وانما الاجتماعى. ومع ذلك لايمكن أن يظل الدين بعيداً عن مناقشة بهذه الأهمية، وتؤكد السيدة طالقانى أن مأساة الطلاق والمشاكل الأسرية لا تمس فقط الفتيات اللاتى سيتزوجن وانما أيضا السيدات اللاتى تزوجن الفعل ولايستطعن الآن تغيير وثيقة زواجهن ومن ثم يكون حماية القانون لهن أقل. والقراءة المتأنية للآيات القرآنية التى تتناول الطلاق،تلفت الأنظار الى تعبير«معروف» الذى استخدمْ عدة مرات فى القرآن(مثل سورة الطلاق: الآية السادسة وسورة البقرة: الآيات ٢٤١ و٢٣٥). والمعنى هنا، على حد قول السيدة طلقانى أن«لاخوف من تطليق امرأة طالما أعطاها الرجل، سواء كان غنيا أو فقيراً، أعطاهاجزءاً من ممتلكاته بالمعروف» أى وفقاً للمتطلبات الاجتماعية. وغالباً ما يتم تفسير المعروف بأنه القواعد الشرعية مثل المهر والنفقة، وهو أيضاً العقل. هذا التفسير الأخير يعترف بأهمية المرأة فى ادارة شئون المنزل: ترشيد النفقات،

والاشراف على راحة الزوج والأولاد، وتعليمهم.. الخ. أوبمعنى آخر التضحية بشبابها وبحياتها. ولو كانت هذه المرأة عملت ثمانى ساعات فقط فى اليوم ، لاستطاعت أن تنفق على نفسها بل وتصبح لديها فائض معقول. أيضاً، وفقا للمنطق، يجب أن يكون للمرأة دخل ثابت يتناسب مع الامكانيات الاقتصادية لزوجها السابق. (پيام هاجر، ٢١، ١٩٨١/ ١٣٦٠).

من ثم فان المطالبة بمهر هى مطالبة بالأمان، وهى تأكيد على الحذر من الرجال ووعى باختلاف الوضع بين الجنسين. وتقول مدرسة غير متزوجة فى الثامنة والعشرين من عمرها إن «الزواج مثل بركة السباحة، اذ احالفك الحظ يمكنك أن تغطس بدون خوف، فالماء موجود فى البركة ولن تخسر شيئا، أو قد لاتجد الماء، وعندئذ سيتحطم رأسك». وقلق النساء على مستقبلهن أو مستقبل بناتهن لايستهان به، وتعد الصحف النسائية الرسمية خير صدى لهذا القلق لأنها تركز دائما على عدم الأمان القانونى الذى تعانى منه المرأة.

والفائدة المادية للمهر كهبة ليست غريبة على هذه المرحلة الانتقالية التى يمر بها المجتمع الايرانى. فالوعى الحاد بالأزمة الاقتصادية دفع الناس الى التفكير بصورة مختلفة فى قيمة تقليد لايزال أساسيا اليوم، كما كان بالأمس. وقد نشأت عن هذا الوضع صيغ جديدة فى الخطاب يجب التاكيد عليها، حتى لو لم تؤد بالطبع الى ممارسات جديدة.

ولتقريب هذا المدخل الجديد الى الأذهان، سنحاول الآن تحليل موقف النساء من مسألة الجهاز، باعتباره التزاماً نسائياً. وكلمة جهاز مشتقة من الفعل «جهز» أى «الاجهاز على مصاب». والجهاز قد يعنى آلة أو حقيبة أو أداة ويقال جهاز العروس بمعنى احتياجاتها.

وبرغم عدم وجود أى إلزام دينى، حسبما ذكرت المبحوثات، فان أسرة العروس كانت تتكفل دوما بمثل هذا الجهاز عند الزواج. ويضم الجهاز، بصفة عامة، حجرة للنوم، وأطقم مائدة وأدوات مطبخ وأشياء أخرى متنوعة. وتجدر الإشارة الى أن هذا التقليد لم يكن شائعا قبل الثورة فى طبقات البورجوارية المتوسطة الحضرية العصرية حيث كانت الفتيات يعملن ويحصلن على رواتب. بيد أن هذا الأمر كان يقابل بشىء من الجفاء من جانب أسرة الطرف الآخر التى كان شعورها بالاحباط كبيراً ولايمكن تخفيفه بسهولة.

وترى جميع البحوثات أن هذا الاجراء ضرورى، مع وجوب الحد من النفقات

المبالغ فيها التى تتحملها أسرة الفتاة: «طالما أن الجهاز يعنى تلبية الاحتياجات الأولية للحياة الزوجية، فانني أو افق عليه، وأراه ضرورياً. فلا يمكن مثلاً أن تذهب العروس غداة الزواج لتقترض أكواب الشاى من الجيران» والبعض يربط بين الجهاز وقيمة المهر: لابد أن تكون قيمتهما متساوية. أى تقديم مقابل للهبة. ومع ذلك يحدث أحيانا ألا يكون للمهر أى وجود، بينما جهاز العروس يجب أن يكون معروضا فى منزل الخاطب قبل وصول عروسه. ويدفع البعض التكامل بين الطرفين الى نقطة قصوى: فجهاز العروس هو المقابل للمنزل المؤجر أو المملوك الذى يضعه العريس تحت تصرف عروسه.

وأيا كان الرأى الذى يحظى بتأييد أكبر، فقد لقيت فكرة الاشتراك فى نفقات التجهيز اجماعا من قبل المبحوثات. والشىء الجديد الآخر هو أن النساء وأيضاً المجلات النسائية تركز على وجوب اعداد قائمة دقيقة بالجهاز لكى يمكن استرداده أو المطالبة بقيمته النقدية عند الطلاق.

لم تكن لهذه القائمة أى أهمية فى المجتمع قبل قيام الثورة حتى لو كانت التجاوزات قد دفعت بكثير من الأزواج المتنازعين الى ساحات المحاكم للحصول على تقسيم عادل. لكن الأزمة الاقتصادية والتضخم المطرد فى السوق الحرة تغلبا على هذا التعفف. وأصبح أبسط جهاز لعروس اليوم يساوى راتب موظف متوسط لعدة أعوام؛ وهكذا نتفهم بشكل أفضل الرغبة فى حصر ما يدخل منزل الزوجية. تقول أستاذة اللغة العربية التى لم تتردد فى التضحية بمهرها عند الطلاق لكى تحتفظ بحضانة أطفالها: «يجب اعداد قائمة بالجهاز توقع عليها أسرة الزوج» «البعض سيقول عمن تفعل ذلك انها متخلفة وفلاحة، لكن هذا لايضايقنى، لأننى بالفعل من أصل ريفى وأنا فخورة بذلك".

التأييد المتزايد لهذا الموقف الجديد له مغزاه من عدة أوجه، ومما لاشك فيه أن تطور الحياة الحضرية كان له تأثيره الملحوظ على هذا التحول. فمنذ عشرين عاماً، كان الحمالون يأتون بالجهاز على منصات للعرض وكان عددهم لايقل عن عشرين شخصاً. وكان من الصعب حمل فرن أو فريزر أو ثلاجة التى كانت فى الماضى حكراً على الناس الميسورين.. لقد اختفى الحمالون، وحل محلهم سائقو الشاحنات الصغيرة أو الكبيرة حتى. والأزمة الاقتصادية هى بالتأكيد سبب آخر أساسى، لأنها أدت الى استحالة الحصول على أشياء أساسية ومن ثم أحدثت تضخما فى السوق الحرة. وأخيراً، لعب عمل المرأة مدفوع الأجر دوراً لأن الخطيبة أصبحت تتحمل جزءاً كبيراً من المشتروات منذ أصبحت دخول الآباء محدودة بسبب الأزمة.

ومع ذلك، لا أحد يعيب مبدأ جهاز العروس فى حد ذاته أو يفرض قيوداً صارمة عليه. فالأشياء الأساسية يمكن التعامل معها بمرونة شديدة لكن فكرة الاشتراك فى تكاليف الزواج، وكونها تقليداً مفيداً وليس مجرد طقس من طقوس الزواج، ترد باستمرار فى المناقشات. يقول البعض «انه شرف لابنتنا تنتقد أسرة خطيبها بخل أهلها». وهناك عبارة شعبية تلخص هذا الموقف «إمرأة بدون جهاز لاتكون مدللة» وهناك مقولة أخرى أقل رومانسية وأكثر واقعية: «عدم الحضور أفضل من المجىء بباقة زهور أو شنطة كرتو»ن .

تعدد الزوجات

تعدد الزوجات مبدأ اسلامى ثابت يستند إلى آية قرآنية هى (٣/٤)«وان خفتم ألا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ماطاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أوما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعولوا». من الممكن اذن الزواج باثنتين أوثلاث أو أربع نساء بشرط العدل بينهن. وكما يحدث فى كل مرة، ستحاول النساء الاسلاميات إيجادالحكمة من هذا المبدأ الإلهى للدخول فى زمرة«العباد بفضل الاستجلاء والمعرفة»(مكتب دراسة قضايا المرأة، وثيقة ٧: ١٠). يعتمد تبرير تعدد الزوجات ومنطقه على أسباب طبيعية وقانونية واجتماعية، بيد أن الأسباب الطبيعية تعدأ ساساً للأسباب الأخرى. فهناك، وقبل كل شىء، الاحتياجات الجنسية للرجل التى لايمكن التغاضى عنها لأنها جزء من طبيعته. وذكرت جميع المبحوثات تقريبا أن للرجل حاجات جنسية تفوق حاجات المرأة. وهن يهتدين فى ذلك بأقوال مطهرى:«الرجل عبد لشهوته الجنسية، والمرأة أسيرة حبها للرجل. .الرجل يريد غزو جسد المرأة، بينما تريد المرأة غزو قلبه.»(١٩٧٨/ ١٣٥٧: ١٧٥). وهكذا، يبدو وعادياً أن تقبل المرأة، التى لاتستطيع اشباع احتياجات زوجها الجنسية، زواجه بغيرها، لأن الرجل المحبط جنسياً يشكل خطراً على المجتمع بأكمله. كما أثيرت أسباب أخرى: على سبيل المثال، الرجل الذى يتعين عليه الانتقال بين مدينتين للعمل أو اختلال التوازن بين عدد الرجال وعدد النساء بسبب الحرب.

تقول المبحوثات «كل امرأة من حقها أن تكون أسرة»، أى أن كل أمرأة من حقها أن تجد رجلاً بجانبها. وتستطرد المبحوثات غالباً قائلات:«فإذا لم يتحقق هذا، سيمثلن مشاكل لأزواجنا فى المجتمع» أما مطهرى فهو لايتردد فى القول إن«امرأة بغير زوج تشكل خطراً، لأنها تصبح بكل دهائها وعقدها النفسية، واحباطاتها

وقدرتها على الغواية مثل حواء فى مواجهة آدم»(مطهرى، ١٩٧٨/ ١٣٥٧: ٣٩٥).

وهناك دافع أخير يجب ذكره، يتعلق بالأسرة. فتعدد الزوجات يمنع، فى بعض الحالات، انهيار الأسرة وما يترتب على الطلاق من عواقب سلبية على الزوجة والأطفال:«لايمكن أن نرغم رجلاً على أن يعيش مع امرأة لايحبها، تحت سقف واحد. وتعدد الزوجات يسمح له، دون تدمير أسرته الأولى واللجوء الى الطلاق، بتأسيس أسرة جديدة مع تحمل مسئوليات الأسرة الأولى.

تدخل النساء الاسلاميات فى مناقشات مطولة حول هذه التفسيرات التى تسمح لهن بتبرير هذا النوع من الممارسات وقبوله منطقياً. لكن أفعالهن لاتتفق غالباً مع أقوالهن. فهن يحاولن غالباً إيجاد سبل موازية للتحايل على هذا المبدأ، بدون التشكيك فيه بوضوح. ونجد موقفاً مماثلا لدى مطهرى أيضاً حيث يقول : «تعدد الزوجات ضرورة اجتماعية أكثر منها طبيعية، حتى مع الاعتراف بطبيعة الرجل الخاصة واحتياجاته الجنسية» (١٩٧٨/ ١٣٥٧: ٣٩٤). وهو يرى أن" الاكتفاء» بزوجة واحدة يمكن أن يعم لوتغير المجتمع من أوجه ثلاثة:

– العدالة الاجتماعية: العمل والأجر يجب أن يكون كافياً لكى يكون كل رجل أسرة.

– حرية الاختيار بالنسبة للمرأة: بحيث لايستطيع الأب أو الأخ تزويجها لرجل متزوج بالفعل. ويستطرد مطهرى قائلا: من البديهى أن المرأة الحرة التى تجد أمامها فرصة للارتباط برجل أعزب لن تختار أبداً المتزوج. لأن الرجال هم الذين يبيعون بناتهن أو شقيقاتهن، بدافع من الطمع، إلى رجال أثرياء.

– مزيد من الأخلاقيات العامة التى تؤدى الى اختفاء الاثارة وبالتالى اختفاء عناصر هدم النظام الأسرى، لأن غيابها هو الذى يحث النساء المتزوجات على الذهاب الى الأماكن الاجنبية التى توجد بها بالفعل نساء غير متزوجات.

مع ذلك، حتى مطهرى صاحب شعار«إله واحد وزوجة واحدة» المعروف والذى يلخص مبدأ«أن السبيل الوحيد للسمو بالحب هو الوحدانية وليس التعددية»، يرى أن حظر تعدد الزوجات قبل أن تتحقق الشروط السابقة لن يؤدى إلا لمزيد من الخلل فى المجتمع.(١٩٧٨/ ١٣٥٧: ٣٥٥ و٤٠٢)

لذا فان النساء الاسلاميات اللاتى يتبنين موقفاً مطابقاً لموقف هذا المفكر لايشككن أبداً فى مبدأ تعدد الزوجات ولا فى فائدته لاجتماعية. لكنهن حريصات

برغم كل شيء على ادخال عناصر أخرى فى المناقشة. والمثال الصارخ على ذلك هو المناقشة التى حصرناها فى اطار لقاء دينى، والتى تثبت أن هذا الموضوع لايزال حساساً وشائكا برغم كل الخطب التى تسعى إلى تبريره. تم هذا اللقاء أثناء «حرب المدن»، وأثير خلاله موضوع ارتفاع عدد القتلى وعدد الأرامل الكبير والخطاب الأخير لرئيس البرلمان الذى طالب فيه الزوجات بقبول فكرة اقتران أزواجهن بزوجات أخريات. وقد بدأ اللقاء بالأدعية ثم قالت إحدى الحاضرات بصوت عال إن« أى امرأة لاقبل لها بتحمل زوجة أخرى» وهنا بدأ النقاش، فأشارت بعض الحاضرات الى قصة سيدة شابة معروفة لجميع الحاضرات تعرضت لمثل هذا الأمر. ووصفت إحدى السيدات الأزواج والرجال بغرابة الأطوار وبأنهم متهورون هوائيون ومخادعون، ووافقها الجميع، ووصل الاحتجاج الى ذروته. لكن الحجة الدينية التى اندهشت وفوجئت بحدة الجدل، استطاعت أن تسيطر مرة أخرى على الموقف وألقت خطبة عن الاحترام الواجب للمبادىء الاسلامية. لكنها ما كادت تنهى خطبتها حتى استؤنف الجدل من جديد، وقالت إحدى السيدات«عن نفسى لا أستطيع أبداً قبول مبدأ تعدد الزوجات فقد ضحيت بحياتى، ورغباتى ورغبات أطفالى لكى أبنى عالمى الذى أعيش فيه الآن فكيف لى أن أقدمه لامرأة أخرى؟» وأكدت أخرى كلامها قائلة: «حتى لو كان زوجى لديه من الامكانيات ما يكفى لأن يستأجر لها منزلاً مستقلاً، فاننى لن أوافق. اذا كان الله يريد معاقبتى، فليفعل لأننى لايمكن أن أقبل هذا الأمر». وعندما رأت الحجة أن الاجماع تحقق على رفض هذا الموضوع،فضلت إغلاق باب المناقشة، ثم تلت أدعية أخرى قبل أن تستأنف المسار العادى للقاء وهى تسأل الله العون.

اذا كانت مثل هذه الأحداث تقع خلال اللقاءت التقليدية فى الأحياء الشعبية، فان النساء المتعلمات، اللاتى شملهن بحثنا، لا يمكن أن يتساهلن بالأحرى من حيث المبدأ، لكن معارضتهن تتخذ أشكالاً أقرب الى التلميح وأقل تجديفاً.« تعدد الزوجات ليس فرضاً، انما حلله الاسلام لصالح المجتمع مع وضع ضوابط له»(مكتب دراسة قضايا المرأة، وثيقة٧ : ٣٢- ٣٣). ويخفف أستاذ جامعى من هذا الموقف بقوله:«حتى لوكنا فى وضع يجعل من تعدد الزوجات ضرورة، يجب استيفاء بعض الشروط قبل السماح بتطبيقه. ويبدو أن الرجال يجهلون هذه الشروط لأن قراءتهم للآية القرآنية سطحية وناقصة ويبدو أنهم لم يتمسكوا من الاسلام إلا بمبدأ تعدد الزوجات". كما يتم التأكيد دائما على مسألة العدل فى معاملة الزوجات:" لأن الله لم يلزم الرجال بالزواج من أربع، وانما أشار الى امكانية الاقتران بزوجتين او ثلاث أو أربع، فقط اذا كان

الرجل قادراً على أن يعدل ويساوي بينهن "ويؤكد كثيرون على أن القرآن وضع تحفظات صعبة، في الآيات التي تلت الآية التي ذكرناها والتي تبيح التعدد، حيث قال الله تعالى «ولن تعدلوا». هذا العدل أمر دقيق للغاية لأنه لايعني فقط«المساواة في توزيع الدخل» وانما أيضاً في الحب والمشاعر والوقت المخصص لكل زوجة. وتقص النساء أن "الامام على كان يقطع وضوءه (الذي لايستغرق أكثر من خمس دقائق) عند إحدى زوجاته عندما ما كان يحين وقت الذهاب لزوجة أخرى». وتقسيم الوقت هذا من الأمور الأساسية التي تطالب بها النساء« فالرجل ليس مجرد ديكور في المنزل، وانما وجوده مهم للأبناء الذين يحتاجونه».

علاوة على هذه المساواة في المعاملة بين الزوجات، ينبغي الحصول على موافقة الزوجة الأولى. وأيا كان موقف المحاكم من ضرورة ذلك، فان النساء يتباهين الآن بأن عقود زواجهن تنص على عدم السماح بالزواج من أخرى، وهذا الرفض مدرج في الوثيقة و التي يوقع عليها الزوجان فاذا تصرف الرجل بخلاف ذلك، عليه أن يتحمل تبعات الطلاق على حسابه. لكن يجب الاعتراف بأن هذا الاجراء لايقصد إلا الحد من تعدد الزوجات.

وقد فرض القانون، قبل الثورة وبعدها، شروطاً قسرية للزوج الذي يختار الاقتران بأخرى. لكن النساء أبدين تشككا كبيراً إزاء النصوص القانونية وتطبيقها (وهذا موقف قد يلقى تحليله الضوء على تسيير بعض الأمور في المجتمع الايراني). تقول ربة أسرة تعيش في حي شعبي إن«الرجل الذي يريد الزواج بأخرى سيصل الى هدفه في كل الأحوال، بموافقة القانون أو بدونها. »من ثم فان فكرة التشكيك في القانون، طالما أن الرجال لايحترمونه، ستكون غير ذات جدوى. ونجد تعبيراً عن عدم وجود الخيار أو الحماية إزاء تعسف الزوج في العبارة المستخدمة في اللغة العامية ومعناها «زوجة جديدة تأتي لك على رأسك»، وليس هناك ما يمكن عمله لتفادي مثل هذه الكارثة. فالقوانين لاتستطيع شيئا أو أنها لاتعمل بمعزل عن السياق الاجتماعي. كذلك، سيكون من الخطأ تحليل عدم وجود معارضة معينة لتعدد الزوجات على أنه مرتبط بالصفة الدينية للقانون. فطالما قلنا لأنفسنا «انها قوانين لاتؤتي ثمارها إلا في مجتمع اسلامي يحرِّم أي تجاوز» لذا فان التمسك بمثل هذا القانون بدون تحفظ يجب أن يؤجل لأيام أفضل، يكون المجتمع فيها أكثر قرباً من الدين.

وهكذا نجد اننا انزلقنا تدريجياً من الخطاب المنطقي والتبريري الى مقاومة

سلبيه تخفى عداء شديداً لتعدد الزوجات، وان كانت لاتتردد فى مساندته بناء على رؤية خاصة للمصلحة الاجتماعية انطلاقاً من تقديرات شخصية تماماً. ومن ثم لانجد أبداً معارضة للمبدأ وانما تثور غالباً تساؤلات حول فائدته للمجتمع؛ ويشكك البعض فى جدواه الحقيقية فى الظروف العملية دون الاشارة قط الى كلمة قانون. وهذا الرفض يجد، بشكل غير مباشر، تبريراته فى التاريخ الاسلامى:«فالنبى محمد لم يتزوج على خديجة فى حياتهاوكذلك على لم يتزوج غير فاطمة،»«تعدد الزوجات، فى رأينا، هو نوع من اساءة استغلال السلطة». وقالت ربة أسرةبشكل مباشر «لو كان المجتمع اسلامياً مائة فى المائة، ولو كانت المحاكم تعاقب بشدة تجاوزات الرجال، لرضخت بدون أى تردد لهذا القانون. لكن مثل هذا الرضوخ لايؤدى فى أيامنا هذا إلا لمزيد من الممارسات السيئة " وقالت أخرى سافرة«الرجال لايعرفون من الاسلام إلا تعدد الزوجات، ومن الطبيعى أن نعارضه».

من ثم تصبح كل واحدة قادرة على أن تقيم بنفسها مدى صحة هذا القرار. حيث أن العلاقة الزوجية من أكثر العلاقات تفرداً:والزوجة تكون معزولة فى علاقاتها بزوجها. لذا تبرر إحدى المبحوثات التى ليست لديها أى ثقة فى زوجها معارضتها تعدد الزوجات بقولها:«برغم انه والد شهيد. ماذا سيقول الناس عنه: ابنه استشهد بينما الوالد لايهتم إلا بشهواته؟ كيف سيكون سلوك زوج ابنتى فى المستقبل؟ سيتزوج عليها ويقول انه ليس أقل من حميه."إنها بالتأكيد مسألة كرامة: «هل تدركون ذلك! المرأة التى يرتبط زوجها بأخرى لاتستطيع أن ترفع نظرها فى جيرانها ولاحتى أهلها الاتستطيع أن ترفع رأسها أبداً لأن الزواج بأخرى يعنى أن الزوجة الأولى ليست جميلة ولاقادرة بدرجة كافية.. انها تكون محطمة وذليلة». وتناولت طبيعة نفسية فكرة الاساءة الى كرامة الزوجة اجتماعياً لتركز على الجوانب النفسية للزواج بأخرى:" الآثار النفسية لاحباط الأم على أطفالها لايمكن انكارها. فماذا يفيد بناء أو انقاذ أسرة عن طريق الزواج بأرملة شهيد، على حساب انهيار أسرة قائمة بالفعل؟»

مقاومة النساء لتعدد الزوجات تستند اذن إلى عدة مبررات كما رأينا: مبرر اقتصادى (اقتسام مستوى معيشى تم تكوينه بعد تضحيات كثيرة) وآخر دينى(اخلاص النبى لزوجته) وثالث يتعلق بالكرامة الاجتماعية(عجز المرأة عن اشباع احتياجات زوجها). اذا كانت الغالبية العظمى من المبحوثات يجدن أنفسهن فى هذا النوع من الحجج، تجدر الاشارة الى وجود اجابات مختلفة تماماً صدرت عن نساء

متزوجات بيد أنهن غير معارضات فيما يبدو لاحتمالات حدث نزوة مفاجئة من جانب الزوج تجعله يقترن بأخرى؟ فكيف نفسر موقفهن المعاكس لموقف الأخريات؟ نعتقد أن المسألة هنا تتعلق أساساً برغبة فى التميز بسبب علم أو نفوذ، لأن اجاباتهن تركز دائما على وضعهن كنساء متدينات محظوظات.وإليكم مثال على ذلك:«اعتقد اننى سأتقبل وجود زوجة أخرى برحابة صدر: بل لقد قلت لزوجى بالفعل أن فى امكانه البحث عن زوجة أخرى تكون أوملة شهيد. أرجو الله أن يقوى ايمانى ومعتقداتى.» مثل هذا الحديث يمكن أن يكون تعبيراً عن ايمان أرسخ، خاصة لو قيل أمام نساء أخريات لايدعين نفس القدر من التدين. واذا توقفنا عند المستوى الاجتماعى لهذه الأسرة سنجد الزوج لم يحصل إلا على الثانوية العامة، أما المبحوثة فحاصلة على ليسانس فى الادارة وتنوى مواصلة دراستها برغم وجود طفل(وهو سلوك نادر بعد الزواج وخاصة مع ميلاد طفل).تعدد الزوجات لايقلق- على حد قول إحدى المبحوثات- إلا النساء غير المتعلمات كما أن نسبته تكون أقل كلما ارتفع مستوى التعليم (مثلما كان الوضع الى حد كبير فى مجتمع ما قبل الثورة). وهذا الحديث المتميز يمكن أن يكون تعبيراً عن موقف مضاد للرأى العام الغربى.وتؤكد إمرأة أخرى ذات مستوى تعليمى مماثل لامبالاتها الصريحة قائلة:«نعم نعم! لماذا التشاحن مع الزوجة الاخرى انها ستكون معاونة اضافية فى المنزل، ويصبح نصيبى من الأعمال المنزلية أقل.» وهذه استراتيجية تقليدية معروفة تهدف إلى قلب ميزان القوى. بينما تأمل أخرى فى أن تسود روح أخوية بين زوجات الرجل الواحد وتتصور« اللحظات المليئة بالبهجة بينهن نتيجة المشاركة والتفاهم وتبادل الأسرار فيمابينهن».لاعجب اذا عرفنا أن زوج هذه السيدة عضو قيادى فى جماعة اسلامية مبعدة عن السلطة، يرى أن النساء مصدر الشعبية والأصوات الانتخابية، وهذا سبب كاف لمحو اسمه من قائمة الزعماء الذين يمتدحون تعدد الزوجات!

فى مقابل هذه المواقف الصريحة والمؤيدة، يظهر حديث آخر للنساء اللاتى عشن تجربة تعدد الزوجات:«قال لى إن زواجه بأخرى لن يدوم أكثر من ثلاثة أشهر. ولم يكن لى خيار لأنه كان يسىء معاملتى. وقبلت. و مضى الآن ثلاثة عشر عاماً وأنا أعانى فى صمت. لقد بقيت من أجل أولادى،وإلا أين أذهب؟"ثم تضيف قائلة:" إن زوجته الجديدة هى المدانة لأنها لم تترك زوجى. وهى قادرة على أن تفعل أى شىء من أجل الحصول على ما تريد. لقد سلبتنى كل شىء، جمالى، شبابى، ضحكتى، أصبحت لاشىء." هناك اغنية ايرانية ترددها دائما النساء عندما يجتمعن فى الحفلات

والمناسبات السعيدة، تعبر بقسوة عما يخلفه الزواج بأخرى من ترهل جلد الزوجة الأولى: والزوجة الثانية هي التي تجمع الحجر الذي يتم وضعه على قبر الزوجة الأولى.

يجب ألا نندهش من سماع الملاحظات المعادية للمرأة، التي تتخلل أحيانا بعض الأحاديث. فهناك نساء ماكرات يعرفن كيف يجذبن انتباه الرجال ويفعلن أي شيء للاستحواذ عليهم، وهناك زوجات عاجزات،:«لايعرفن فن ادارة المنزل، وتفوح منهن روائح الطبخ، وتستخدمن ألفاظاً فظة حتى مع الأطفال. انني، عن نفسي، أشعر بالحرج أمام زوج احدى معارفي التي تتصرف بهذه الطريقة، فلماذا الاستغراب اذا تطلع للزواج بأخرى؟» هذا ما قالته إحدى الطالبات. فالخطأ يقع اذن على النساء، وتقول سيدة حاصلة على الثانوية«نحن النساء، لانعرف كيف نعيش. نحن نفتقر الى التعليم والتدريب على فنون الحياة الأسرية بعد الزواج، يجب على المرأة أن تعرف كيف تشد الرجل الى حياة الأسرة."وتضيف قائلة:" حسنا كان يفعل القدماء الذين اعتادوا تلقين هذه المهارات لأطفالهم. أما نحن فقد تصورنا اننا عصريون وأردنا الافلات من تعلم هذه الأمور، وهذا هو حالنا الآن».

وتبدو الآن العلاقة العكسية التي افترضنا وجوهودها بين مستوى التعليم وانتشار تعدد الزوجات واضحة تماماً. لكن هل هذه هي الحجة الوحيدة؟ ينبغي التركيز هنا على قلة الاحترام التي يلقاها الرجل المتزوج بأكثر من واحدة في المجتمع الايراني. وكان هذا موجوداً أيضاً في فترة حكم أسرة بهلوي، خاصة بسبب انتشار التعليم العصري. ولايزال هذا الوضع مستمراً حتى الآن في ظل الحكومة الاسلامية حيث تم استبعاد اثنين من المرشحين لمناصب وزارية في حكومة موسوي لمجرد انهما متزوجان بأكثر من واحدة وسرت شائعات تؤكد هذا الموضوع. فهل هي حنكة سياسية تهدف الى مجاملة النساء؟ هذا أمر ليس فيه شك، لكن ربما ينبغي الرجوع أيضا الى إرث فترة المعاصرة الشمولية والأخلاقيات الايرانية التي تربط الشرف الذي يحظى به والد الشهيد، على سبيل المثال، بكونه متزوجاً من امرأة واحدة. وهكذا يجد الرجل الذي يلجأ الى الزواج بأخرى، في سن الخمسين أو بعدها، نفسه معزولاً: فأسرته تتنصل منه، بداية بابنائه، المتزوجين غالباً حينئذ، والذين يشعرون بالعار الذي ألحقه بهم والدهم أمام أصهارهم. والمثال البارز على ذلك هو«الأب طالقاني» الذي تعرض لانتقاد اثنين من أبنائه اليساريين بسبب معتقداته الدينية وعواقبها على المجمع الايراني. وتقول السيدةأ. طالقاني، التي تدافع على عكس اخوتها عن مسيرة أبيها، ولاتترك

فرصة إلا وتذكر فيها اولئك الذين يصفونه بأنه«مزواج» بأن التعدد بالنسبة له لم يكن لاشباع حاجة جنسية، وانما لهدف اجتماعي. وبالنسبة لمطهرى أيضاً، كان يرى أن تعدد الزوجات ليس مرتبطاً بطبيعة الرجل وانما هو ضرورة اجتماعية.

فكيف يمكن أن نفسر النبرة المتحمسة التى تناولت بها المبحوثات موضوع تعدد الزوجات، برغم أن اثنتين فقط من بين ٧٢ إمرأة يمسهما هذا الموضوع بشكل شخصى؟ هناك أولا الحرب وما خلفته من شهداء، وأرامل وأسر فى حالة حداد، والخطب الحكومية التى تهدف الى حماية هؤلاء، وتأمين هويتهم الاجتماعية، تحاشياً لما قد يطرحه البعض من تسأولات كثيرة حول عواقب الصراع وخسائره البشرية. مما لاشك فيه أن الزعماء السياسيين كانوا يحثون على تعدد الزوجات، والنساء يعارضن غالباً هذا الموقف. ومع ذلك يمكن أن نرصد شيئاً من الإذعان، يمكن تفسيره فى إطار الديناميكية الايديولوجية للنساء الاسلاميات، وليس بموجب اتفاق مع زعماء الدولة. وهناك بعد ذلك كتابات مطهرى الطبيعية والمنطقية التى، وإن لم تقرأ، فقد نوقشت على نطاق واسع فى جميع اللقاءات النسائية التى تناولت قضايا المرأة. وهناك أيضا تعطش الى النظام والقانون أوجدته الثورة. لأن الايديولوجية الاسلامية وضعت نسقاً ووفرت إطارا مباشراً للتعبير والجدل. قد تبدو هذه التفسيرات الثلاثة شديدة التحفظ، يبد أن هذا التقييم سيكون خاطئاً.فإذا كانت مسألة تعدد الزوجات قد ظلت، حتى قيام الثورة، من اختصاص الرجال وحدهم ولم يكن للمرأة أى حق فى مناقشتها؛ نجد الوضع انقلب فيما بعد. والمطالبة باصدار قانون جعلت الجدل يدور على مستوى المجتمع ككل تغذيه مناقشات النساء غير المعنيات بالضرورة بتعدد الزوجات. والمواقف كما ذكرنا يمكن أن تكون كثيرة ومتناقضة. والمنطق الإسلامى ليس طرفاً: فسواء نشأ التعدد عن رغبة فى الرفض او استراتيجية للتميز، وسواء كان عقلانيا أو من عوامل الاستقرار، سيظل دوماً مادة جدل تخص المرأة فى المجتمع الايرانى.

الزواج المؤقت

كما يشير الاسم، فان هذا النوع من الممارسات ينص على الزواج لفترة معينة، تتحدد فى بداية الزواج، وقد تتراوح بين بضع ساعات وعدة أعوام وربما طول العمر(حائرى، ١٩٨٩). ويعد هذا الزواج من جانب بعض النقاد المتزمتين نوعاً من الدعارة (الطبرى، ١٩٨٣: ١٨)، وهو يختلف عن الزواج التقليدى «النكاح» فى

بعض النقاط ويتفق معه فى أخرى.

واذا قارنا نوعى الزواج استناداً الى كتابات مطهرى(١٩٧٨/ ١٣٥٧: ٢٤-٢٦) مرة أخرى سنجد ما يلى:

- يتمثل الفارق الأول بالطبع فى تحديد مدة الزواج، التى يمكن إطالتها بالاتفاق بين الطرفين.

- يتم تسجيل التزامات الطرفين فى عقد يبرم عند الزواج المؤقت. على عكس الزواج التقليدى، حيث يكون الزوج مكلفاً بتلبية الاحتياجات المادية لزوجته (من مسكن وملبس ومأكل: وهو ما يسمى نفقة فى الاسلام)، والرجل لاتكون عليه مثل هذه المسئوليات فى الزواج المؤقت، ويمكن للمرأة ألاتطلبها بل يمكن للزوجين أن يعيشا فى مكانين منفصلين.

- فى الزواج التقليدى، الرجل هو رب الأسرة ويجب على المرأة أن تطيعه بما يحقق مصلحة الأسرة، هذا التقسيم قد لايوجد فى الزواج المؤقت.

- فى حالة وفاة أحد الزوجين، يرثه الآخر فى الزواج التقليدى. والأمر ليس كذلك فى الزواج المؤقت. تشرح ذلك السيدة طالقانى فتقول إن«حق الميراث، المباح فى حالة الزواج، يهدف الى خلق مودة دائمة وتدعيم الأواصر بين الزوجين».

- لايحق لأحد الطرفين أن يرفض انجاب أطفال فى حالة الزواج التقليدى؛ ويعد هذا دافعاً كافيا للطلاق. والحال ليس كذلك فى الزواج المؤقت. ومع ذلك، لو ولد أطفال فى اطار هذا النوع الأخير يتم الاعتراف بهم كأطفال شرعيين ويكون لهم حق حماية الأب وميراثه.

- المهر وارد فى نوعى الزواج. بيد أن عدم وجوده يلغى الزواج المؤقت. بينما يظل الزواج التقليدى سارياً بدونه.

- قوانين النسب ثابتة لاتتغير فى نوعى الزواج. وهكذا تصبح أم الزوجة وابنتها محرمتين على الزوج، وعلى والده وأبنائه؛ ويطلق عليهن المحارم.

- الطلاق والزواج من جديد يجب أن تفصلهما مدة زمنية تسمى«فترة العدة»(القرآن٢/ ٢٢٧ و٢٢٨) تصل الى ثلاثة أشهر وعشرة أيام. وفى حالة الزواج المؤقت، لاتزيد العدة عن ٤٥ يوماً. وتورد السيارة طالقانى أسباب هذا لاختلاف قائلة: «فيما يتعلق بالعدة، لايكون الهدف من الزواج المؤقت هو تكوين أسرة لذا تكون احتمالات انجاب أطفال أقل».

- هذا النظام يشبه الى حدما المعايشة (بدون عقد) في المجتمع الفرنسي، التي يعترف بها القانون، بدون أن يلتزم أطرافها بنفس الحقوق والواجبات المنصوص عليها في الزواج التقليدي. ويرى مطهري أن الزواج المؤقت هو إطار للتعبير الحر عن علاقات بين الجنسين يقرها الشرع.

ربما يكون من المناسب أن نعطي المؤشرات عن صورة الزواج المؤقت في الممارسات اليومية، وانتقاداته ومبرراته كإطار منطقي له سند اسلامي. ثمة لفظان مستخدمان في اللغة العامية وردتهما النساء الاسلاميات لوصف هذا النوع من الممارسات: الأول هو «متعة» حديث التداول خارج دوائر رجال الدين، ويعني أنه زواج من أجل المتعة. و الثاني هو «صيغة» وهو تعبير شعبي ايراني يطلق على الصيغة المستخدمة في توقيع العقود (سواء عقد الزواج أو أي عقد آخر). وتجدر الإشارة الى أن هذا اللفظ الثاني له دلالات أخرى بعيدة تماما عن دائرة عملنا.

و«المتعة» لفظ قرآني ورد في الآية الرابعة والعشرين من سورة النساء التي تحلل فيما يبدو الزواج المؤقت من وجهة نظر رجال الدين الشيعة. وهذه الاية تحذر الرجال من السفاح، ثم تعطيهم الحق في نكاح نساء من المؤهلات للزواج والمحللات لهم بشرط ابرام عقد مماثل لعقد الزواج وأن يأتوهن أجورهن، جزاء استمتاعهم بهن. هناك بالطبع عوامل أخرى تدعم اجماع مراجع التقليد: من بينها فترات العدة المختلفة وحق الميراث. لكن هذه الآية القرانية تظل هي الأساس.

واليوم أصبح لفظ «متعة» أكثر شيوعياً من «صيغة» لأنه يعبر عن مستوى لغوي أكثر علماً وتخصصاً؛ ويؤدي، بفضل استخدامه الجديد، الى قطع كل صلة بلفظ «صيغة» ذي الدلالات السيئة في ايران. مع ذلك، وأيا كانت فعالية هذا الحكم السلبي على الـ «صيغة»، فهذا النوع من الممارسات لم يتعرض لأي تشكيك ومعترف به تماماً. وهناك علامات ظاهرية تسمح بالتعرف على النساء اللاتي يمارسن من ذلك: مثل ارتداء «الچادر» بالمقلوب، وابراز خياطاته، خاصة في المساجد الكبرى التي يقبل الناس على زيارتها والبازار حيث كان هذا الزواج منتشراً. لذا ترمز الـ «الصيغة» لواحدة من الصلات العديدة التي تربط بين طبقتين اجتماعيتين هما رجال الدين وأوساط البازار. من ثم يبدو التشكيك في الزواج المؤقت من جانب طبقات البيروقراطيين «الجديدة»، التي تلقت تعليمها وفقاً للنموذج الغربي، بمثابة علامة انفصال وتميز عن الفئتين السابقتين.

لكن اللفظين «صيغة» و«متعة» ينطويان على براهين أخرى للتمييز بين ممارسات منطقية وأخرى هامشية.

الـ «الصيغة» تندرج ضمن تعدد الزوجات، حتى بالنسبة للمبحوثات، وهذا هو السبب في تعرضها لانتقادات عنيفة من جانب أعداء الاسلام. والمتعة تستند الى «ضرورات اجتماعية» و«الايقاع السريع للعصر الحديث»، من ثم يمكن ممارستها في اطار تعدد الزوجات، لكنها تعد «مكملة الزواج». ويقول مطهرى (١٩٧٨/ ١٣٥٧: ٤٩) أن الحد الفاصل بين المفهومين يتمثل في الشبق واللذة الجنسية التى يبغيها الرجل فى حالة الصيغة، والتى تتعارض مع الضرورة الاجتماعية وايقاع العصر من أجل المحافظة على مصالح الجنسين فى حالة المتعة.

من أكثر التحليلات دقة وغموضاً لهذين المفهومين هو ما ورد على لسان أحد العلماء، ويرى فيه أن الزواج المؤقت يمكن أن يعتبر «بروفة زواج» يتعرف فيها كلا الطرفين بشكل متعمق على الطرف الآخر (١٩٧٨/ ١٣٥٧:٢٥). لكن مطهرى لم يعلق على حدود هذه البروفة، ولا على طبيعة المعرفة المراد اكتسابها. وقد تناولت المبحوثات هذه المقولة المبهمة ووضعن لها حدوداً أكثر دقة.

فهن يرين أن الزواج المؤقت كوسيلة للتعارف يجب ألا يشمل على الفور العلاقات الجنسية وانما يتيح فقط للطرفين فرصة أن يكون كل منهما على سجيته - حيث يمكن للفتاة على الوجه الخصوص أن تخلع الحجاب أمام العريس، دون ارتكاب معصية دينية - و يتناقشان فى كل الموضوعات الممكنة - والتعبير الذى استخدمته المبحوثات يحد بوضوح من نطاق صلاحية الزواج المؤقت: ونقصد بذلك «صيغة محرميت» (الخاصة بالمحارم من الرجال). كما أن الرغبة فى التعرف على زوج المستقبل يجب ألا تسئ الى سمعة البنت اجتماعياً وتفترض اخفاء الزواج المؤقت، كما يحدث بالفعل فى «الصيغة»: «اعتقد أن الزواج المؤقت فكرة جيدة جداً لشاب وفتاة يرغبان فى الاقتران دون أن يعرف أحدهما أى شئ عن الآخر. وبالنسبة لى، لو كان الشاب الذى أريد الارتباط به من غير زملاتى، سأختار هذا الحل دون أن أخبر أحداً لأن مجتمعنا لم يتفهم بعد هذا النوع من الممارسات». أى أن الزواج المؤقت هنا يكون نوعا من المصاحبة تتيح للخطيبين بعض الحرية والتواصل، بدون ضغوط أو محظورات، قبل الاقدام على الزواج الفعلى. واللجوء الى هذه الطريقة، برغم اخفائه عن المجتمع، يمكن أن يحقق لهما بعض الأمان فى علاقتهما. اذن فالمشكلة ليست فى

الممارسة نفسها، وانما فى المجتمع والناس الذين يحرفون معناها.

وعلاوة على هذا السبب الاجتماعى - التعرف على زوج المستقبل - الذى يثبت أركان العلاقة الأسرية، فالزواج المؤقت له دوافع طبيعية أخرى، تندرج دائما فى إطار اجتماعى ملزم. حيث أن اشباع رغبة طبيعية يجب ألا يكون هدفاً في حد ذاته وانما يجب أن يكون وسيلة لتحقيق هدف اجتماعى. ويرى مطهرى، وكذلك المبحوثات، أن فائدة الزواج المؤقت ليست واردة إلا فى اطار حق الزواج، وهو حق مكفول للجميع وحق ايجابى فى الاسلام، أى أن الحق والضرورة أصبحا من جديد شديدى الارتباط بالطبيعة البشرية. ويوضح مطهرى ذلك قائلا: «العصر الحديث أوجد فجوة بين البلوغ البيولوچى والبلوغ الاجتماعى. فى الماضى كان الشاب الذى يصل الى سن البلوغ البيولوچى قادراً على ممارسة مهنة ما. واليوم، لم يعد هذا ممكنا. فالشاب الذى يدرس لا يتم تعليمه قبل سن الخامسة والعشرين، وعليه بعد ذلك أن ينتظر أربعة أو خمسة أعوام أخرى قبل أن يكون له دخل مناسب. «ثم يتساءل مطهرى عن طريقة للتوفيق بين هذا التطور الاجتماعى وطبيعة الغريزة الجنسية: «هل يمكن تأجيل سن البلوغ البيولوچى من ١٦ - ١٨ سنه إلى حين اتمام الدراسة؟ وهل الشباب مهيأون للتعفف الجنسى طوال تلك الفترة؟» (١٩٧٨/ ١٣٥٧: ٢٧ - ٢٨). لكن مطهرى لا يؤيد هذا الطرح ويقول «حتي لو وافق الشباب، يجب ألا نستهين بالطبيعة والآثار النفسية الخطيرة للاحباط الجنسى التى تناولها علماء التحليل النفسى على نحو جيد». فالزواج المؤقت هو حل مؤقت للشباب من الطلبة أو أولئك الذين ينتظرون مزيداً من الاستقرار المادى ويجب ألا ننسى أن الأعزب ينظر إليه دائما على أنه خطر على العائلات. ويرى مطهرى الذى لا يفرق بين الشبان والشابات أنه من من المستحيل، فى الوقت الراهن،إجبار الشباب على الزواج لأن قلة منهم يقبلون تحمل مسئولية أسرة في سن السادسة عشر.

ولسبب بيولوچى أيضا معترف به تماماًيمكن ادراج الزواج المؤقت فى اطار تعدد الزوجات.ويقول مطهرى فى هذا الصدد (١٩٧٨/ ١٣٥٧: ٥٠ -٥١) «إن الرجال المتزوجين الذين لا يستطيعون ممارسة حياتهم الطبيعية مع زوجاتهم (بسبب السفر المتكرر أو الأمراض) يمكنهم اللجوء الى الزواج المؤقت الذى سنسميه فيما بعد تعدد الزوجاتالمؤقت».

حتى لو قالت النساء الاسلاميات كلاماً يتلاقى تماماً مع ما ذكره مطهرى، فيجب ملاحظة الاختلاف الذى يرينه فى الممارسات الفعلية لهؤلاء الرجال، وهو ليس

تناقضاً بقدر ما هو اتخاذ موقف يراعى الاعتبارات الاجتماعية وصالح المرأة. على سبيل المثال، يلقى هذا الحديث عن تعدد الزوجات المؤقت صدى أكيداً لدى النساء الاسلاميات، لأنه أفضل من تعدد الزوجات الدائم: فهو يلبى نفس الاحتياجات، لكن مدته قصيرة ويمكن اخفاؤه عن الآخرين، الجيران والأصدقاء؛ وهو يحفظ سمعة المرأة، التى ينبغى عدم الاستهانة بها أبداً فى المجتمع الايرانى. ومع ذلك، يتم تحاشى الزواج المؤقت على الفور اذا أساء الى السمعة: وهو ما يحدث عندما يعزى هذا الزواج الى أسباب بيولوجية. وتقول النساء الاسلاميات: «ان الفتاة التى تخوض تجربة زواج مؤقت يجب ألا تتوقع زواجاً طبيعياً بعد ذلك». ويوضح بعضهن أن هذا العمل مكروه من الناحية الدينية. وفجأةيفرض القانون نفسه، لأن موافقة الأب ضرورية لاتمام زواج الابنة المؤقت، وتفكر المبحوثات بصوت عال إن «أى أب لا يعطى أبداً موافقته على مثل هذا العمل».

تبدى بعض النساء، ومن بينهن مسئولات عن مدارس دينية، معارضتهن للزواج المؤقت. ويرجع بعضهن هذه الاستحالة الى الظروف الحالية للمجتمع الايرانى وعقلية الرجال:«انهم ينظرون باستهجان الى الفتاة التى تقدم على هذا العمل! ويشيرون اليها فى الشارع، لذا فانها لن تجد قط زوجاً دائما». وهذه النظرة الاجتماعية لاتخص الشابات وحدهن وانما أيضا الأرامل والمطلقات: فهن يعانين من تهامس الناس عليهن، واشاراتهم اليهن. وتعرب بعض المبحوثات عن أسفهن:«بسبب نظرة المجتمع السيئة للزواج المؤقت بالنسبة للفتيات، برغم أن بعضهن فى حاجة حقيقية الى مثل هذا الزواج. اننى أعرف زوجة شهيد أصابتها الأمراض، ونصحها جميع الأطباء فى طهران وخارجها بالزواج لكى يتحقق لها الشفاء». والاشارة هنا الى العلاقات الجنسية واضحة. وفى هذا الصدد، تضافر الطب والعلم فى الغرب لاباحة الزواج المؤقت. وبالنسبة للأرامل، تكون المسألة أكثر وضوحاً:«الزواج المؤقت. أنسب للأرملة بسبب وجود الأطفال». لكن هناك سبب آخر لذلك، قلة من الأرامل هى اللاتى يعتقدن فى امكانية زواجهن مرة أخرى برجل أعزب: «الأعزب لايريد الارتباط بأرملة، فهو يفضل الشابة العذراء». واذا كانت هناك امكانية لزواج جديد، فهى لن تتحقق إلا فى اطار تعدد الزوجات، الذى ترفضه المبحوثات. وتقول سيدة مطلقة فى الخامسة والأربعين، تعمل مدرسة لغة عربية باحدى المدارس، بشجاعة:«اننى جميلة، ويتقدم لى كثيرون (ربما لأننى غنية وعندى منزل وسيارة ولن أمثل مشكلة لأحد)،

لكنهم جميعاً متزوجون وأنا لا أريد أن أصبح زوجة ثانية. والزواج المؤقت يناسبنى تماماً فى وضعى الحالى، ومع وجود طفلين. لكن خوفاً من نظرة الناس، فاننى لا أجرؤ على الثقة فى أى رجل. لأن الرجال كما تعلمون تافهون ويتحاكون بهذه الأشياء بدون أى مشكلة».

حدود الزواج المؤقت إذن محسوسة بشدة، نظراً للفارق الكبير بين منظومة الاخلاق فى ايران والأحاديث المنطقية للنساء التى تعبر عن الوضع الراهن. وهكذا، لو ظلت النساء الاسلاميات تعتمدن على الرجال- كما جاء فى نتائج العديد من الابحاث - فان مغزى هذا الوضع سيظل معقداً: فالرجل لن يحظى بتقدير أكبر والمرأة الاسلامية لن ترضى بوضع الخضوع أو السلبية. بل لقد تم رصد حذر شديد من جانب النساء، يغذى حيرتهن ورغبتهن فى البحث عن توازنات جديدة. وفكرة الاعتماد أقوى بالطبع من أن تساعد على وصف هذا الوضع المتناقض بعض الشىء. لاسيما وأن مطالب النساء الاسلاميات تدعم تبعيتهن وتقلل فى الوقت نفسه من خضوعهن.

الخوف من الموضوعية

بالنظر الى تأثير العوامل الاقتصادية، نتبين أن الغموض لايزال قائماً. وكما سنرى فيما بعد فإن الاعتماد المادى الذى ترتضيه النساء الاسلاميات ليس بالنسبة لهن علامة عبودية. فهو يعبر عن رفضهن الجمع بين البيت والوظيفة: لأن مسئوليات المنزل والأطفال كافية تماماً.

وما تخشاه النساء الاسلاميات ، ليس الخضوع الجنسى، الذى ينجحن فى التحايل عليه بشكل أو بآخر، وانما نظرة الرجال اليهن، التى تقتصر على مظهرهن الجسدى. وهذا الخوف له أساس بالتأكيد اذا تمثلنا صور الجسد والجنس فى أحاديث المبحوثات. ولايضاح هذه الملحوظة، سندرس موقفهن من الرجل والزوج. وهذا سيتيح لنا فرصة الحصول على تصورات مقولبة حول سيطرة الرجل وخضوع المرأة، من أجل تحديد أفضل الوسائل، القديمة والحديثة، التى تملكها المرأة وتؤكد من خلالها ذاتها فى مواجهة تفوق الرجل وخضوعهن الجنسى وتبعيتهن الاجتماعية.

سنتوقف قليلا عند مفاهيم الجنس والجسد فى أحاديث النساء الاسلاميات، وهى موضوعات أساسية تماماً تستحق دراسة خاصة بها. لكن كان من الصعب على،

بوصفي دكتورة شابة غير متزوجة، أن استجوب سيدات أكبر منى سناً التقى بهن للمرة الأولى.

ومع ذلك فقد ساعدت اجابات سؤالين اثنين فى إلقاء الضوء على حالة الخوف والحذر التى تستشعرها المبحوثات ازاء الجنس الآخر. كان السؤال الأول يتعلق بجنس المولود الأول الذى يتمنين(ذكر أم انثى)؟ والسؤال الثانى يحاول رسم ملامح الزوج المثالى.

لماذا تفضل النساء انجاب الولد على انجاب البنت فى مجتمعنا؟ تعترض بعض المبحوثات على السؤال وينكرن أن النساء يرغبن فى انجاب الأولاد. على العكس، فانهن يفضلن انجاب البنات لأنهن يصبحن موقع ثقة أمهاتهن وأكثر قرباً منهن، بينما تعترف أخريات بهذا الوضع، ويبررنه بأن الزوج هو الذى يريد الابن أكثر من الزوجة، وتفرض رغبة الزوج نفسها على زوجته.

وهذا التطابق مع الوضع السائد يجب ألا يخدعنا لأن هناك دوافع أخرى تطرح نفسها. والغريب أن سيدات الأوساط المتواضعة، الحاصلات على مستوى تعليمى أولى، عبرن عن أنفسهن بشكل مباشر. والأخريات لجأن الى طرق ملتوية للوصول الى نفس الاجابات. وفيما يلى بعض هذه الدوافع: هناك أولا نقص الثقة فى الرجال «مع البنت، يعيش الأهل فى حالة قلق دائم وتساؤل عمن سيتزوجها؟ والرجال لديهم ألف حيلة، وهى قد ترتبط بشخص يرفع يده عليها، وهى من لحمك ودمك. والبعض قد يحرقها كما حدث فى حيّنا (اشارة الى إحدى الحوادث المؤلمة). والبعض الثالث يتزوج عليها». وتوضح مبحوثة أخرى وجهة نظرها قائلة: «لاأحب تزويج ابنتى لشاب من العائلة، لأن هذا يسبب كثيراً من المشاكل. وإن كنت أفضل هذا الزواج على الاقتران بغريب من خارج نطاق العائلة. على الأقل، فى الحالة الأولى أعرف أسرته. الرجل قادر على أن يفعل أى شىء».

من أين يأتى هذا الخوف؟ هل ينبع من الطبيعة الخاصة بالايرانيين والتى تتسم بالسادية والوحشية؟ أم يعتمد على عناصر أخرى، لايتم الافصاح عنها فى الأحاديث التى تجرى مع الباحثين؟ المجتمع الايرانى يعانى الكثير من الآفات، لكنه لم يستشعر بعد وجوب ارسال نصف أفراده الى معالجين نفسيين... ويبدو من المنطقى أن ننتقل الى مستوى آخر فى الشرح.«الفتاة ما هى إلا كائن عليه أن يعانى آلام المخاض على سرير في احدى المستشفيات يشرف عليها أيضا أطباء رجال». هذه

العبارة تكشف ثلاثة مستويات للحقيقة: فهي تأكيد للمفهوم السائد عن المرأة الذي لا يمكن تحاشيه، «وطبيعتها»؛ وتأكيد على أن وجودها له أهداف محددة للغاية؛ وأخيراً هو تأكيد على معاصرة مقلقة يصعب التكيف معها. والأمر هكذا يرتبط بالمستوى الأولي في الشرح، الخاص بنقص الثقة في الرجال وفي معاملتهم للمرأة، كما يسمح بتحديد المغزى الحقيقي لهذا الموقف المتميز إزاء انجاب الأولاد.

من أجل التعرف بصورة أفضل على نموذج الرجل الذي ترفضه المرأة وتخشاه، لجأنا الى أسلوب الأسئلة العكسية مثل: ما هو تعريف الرجل المثالي؟ على الفور تشكك بعض المبحوثات في وجوده أصلاً وتقول إحداهن:«إنني أكاد أشك أن الإمام على نفسه كان زوجاً مثالياً». لكنهن جميعاً يتفقن على بعض الصفات الضرورية: «أحب أن نتبادل الأفكار أنا وزوجي وأن يكون بيننا تفاهم»، «لقد سجلت في وثيقة زواجي أن نقص الاحترام يمكن أن يكون سبباً كافياً للطلاق»؛ «المسألة ليست معقدة للغاية وأنا لا أطلب الكثير، فقط ألا يكون متكبراً، أو يشعر بالخجل من مساعدة زوجته، أو من تغيير حفاضة الطفل لو كانت الزوجة مشغولة. لأنني قبل كل شئ وبعده لم آت بهذا الطفل من عند أهلي، فهو أيضاً طفله!»، «يجب على الرجل أن يتناقش مع زوجته ويستشيرها في كل ما يقدم عليه»، «الرجل المثالي هو الذي لايلوم زوجته على أخطائها، فالرجل يجب أن يكون متسامحاً، »«الرجل يجب أن يكون صريحاً مع زوجته»، «المودة هي ما أبحث عنه عند الرجل، لا أريد ذهبا ولا نقوداً، يكفيني أن يتذكر عيد ميلادي ويهنئني عليه بكلمات لطيفة. هذه هي قمة السعادة بالنسبة لي، لانني لست غريبة في منزله، فأنا زوجته»،«الزوج يجب أن يكون رجلاً بحق، أي تستطيع أسرته أن تعتمد عليه وتوليه ثقتها»، «أريده أن يشارك في الكفاح ضد الامبريالية ومن أجل إعلاء راية الاسلام»، «لاأريده أن يكون مسلماً بالاسم فقط، وانما مدافعاً متحمساً عنه»،أو«أريده محباً للقراءة. لأنها تجعل الرجال أكثر حكمة وتعقلاً».

كان موضوع «الاحترام» أساسياً لدى معظم المبحوثات. فهن يسعين للحصول على حق التواجد المستقل والجدير بالاحترام. وفي الجانب السلبي، يرسمن صورة لرجل وقح، يتجسد سلوكه هنا في عدم التحاور مع زوجته، وفي تكبره وعدوانيته ثم

زواجه بأخرى. وتقص إحدى المبحوثات كيف جعلها زوجها بأسلوبه غريبة عن ابنها فتقول: «لكل انسان أسلوبه فى تربية أبنائه. وأنا من أنصار الضرب عندما يخطئ الطفل. فاذا كان زوجى لايوافق على أسلوبى، يجب عليه أن يواجهنى بذلك، بدلا من أن يعلم ابننا الدفاع عن نفسه بضربى. واليوم أصبح ابنى لايحترمنى. وأصبحت غريبة عنه. هذا ما لن أغفره أبدا لزوجى .»

ينبغى أن نذكر هنا أن مطالبة النساء الاسلاميات، فيما يخص دور الأم، ليست مجرد عودة للتقاليد وانما تنطوى على تجديد حقيقى. فهن يطالبن بوجود مستقل عن الرجل وتكامل يتحقق من خلال ثنائية الدور الذى يستطيع كل منهما -سواء الرجل أو المرأة- القيام به. والزوجة، المستقلة عن الرجل، بوازع من عاطفتها كأم، تريد أن يكون دورها ضرورياً فى تربية أبنائها وفى بقاء أسرتها. و أن يكون انجابها للأطفال، ليس استجابة لرغبة الزوج فحسب أو تلبيه لوضعها البيولوجى كأم، انما على سبيل المساهمة فى بناء مجتمع أفضل: «ألم يتربى كل رجل عظيم فى أحضان أم»؟

أما الجانب الآخر من الوضع البيولوجى للمرأة، الخاص بوظيفتها الجنسية فلم توليه النساء الاسلاميات اهتماماً كبيراً فى أحاديثهن، الأمر الذى لايسمح بتقييم طبيعة العلاقة الجنسية بين الرجل والمرأة ولامقدار اللذة التى تستشعرها المرأة. فالعلاقة الجنسية لاتتم إلا على مستوى الجسد، ولاتكون محل نقاش لأن العقل فيها يكون غائباً: وينتفى الفكر والذكاء والسلوك الاجتماعى. مع ذلك، يعد الجنس ضرورياً لحسن سير المجتمع وتوازنه. وعلى أى حال، لامجال لانكار اللذة الجنسية، برغم اعتبارها مجالاً لفرض سيطرة الرجل وخضوع المرأة. والمبحوثات يطالبن بها، لكن بألفاظ محورة، كما رأينا بشأن الزواج المؤقت.

ينسحب رفض المرأة فقط على التعامل معها بوصفها مجرد جسد فقط وأداة للمتعة فى عين الرجل. وهذه هى العلاقة التى يكثر الحديث عنها بين النساء، بمن فيهن أكثرهن علماً، حين يتناولن الغريزة الحيوانية للانسان، وهى غريزة لايمكن تجاهلها. لكن الوقاية من مثل هذه الغريزة لاتكون بانكار الرغبة الجنسية؛ وانما تكمن فى الاعتدال الصحى الذى يلبى الاحتياجات الانسانية بشكل متوازن. وهذا الموقف يتفق تماما مع المبادئ التى أوصى بها الرسول، ويأتى حكم النساء الاسلاميات القاسى على الرجال، الذين لا يلتزمون بهذه المبادىء بأنهم شهوانيون وهذه هى الصفة التى تطلق عادة على الرجال. ومثل هذه المصطلحات تنطوى على تقييم نقدى للاقتران

الذى يسعون للزواج بأخريات.

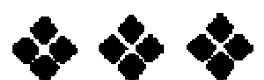
فى الوقت نفسه، ينبغى التأكيد على أن المطلب الجنسى الوحيد المحلل من حق الرجل،ولا مفر من خضوع النساء الاسلاميات لأزواجهن على هذا الصعيد. وتقول النساء الاسلاميات فى هذا الصدد«المرأة يمكنها أن تسيطر على نفسها، لكن الرجل لايستطيع ذلك بل قد يمرض من جراء ذلك».وتؤيد بعض المبحوثات أن الزوجة يجب ألا تستجيب بشكل آلى لزوجها: وهن لايمتثلن دائما لكن يعترفن بخطأهن فى هذا الصدد. والشابات غير المتزوجات حائرات بخصوص هذا الموضوع ويسألن بصوت عال إذا كان أسلوب الخضوع لايزال يعبر عن طبيعة العلاقة بين زوجين المفروض انهما متقاربان. وبعبارة أخرى، يدور جدل كثير حول طبيعة العلاقة الزوجية، التى يتطلعن لاقامتها على أسس من الحوار والفهم المتبادل، وليس الحلول الوسط بين السيطرة والخضوع. والحال هكذا، تظل ضرورة اشباع الرجل جنسياً ماثلة بوضوح فى أحاديث النساء الاسلاميات، خاصة وانها تقوى ثنائية الروح والجسد التى اعتدن التماسها فى قرارة أنفسهن. واذا كانت العلاقة الجنسية تلقى هذا القدر من الاستهانه فلأنها انحصرت وحصرت المرأة، فى عين زوجها، داخل حدود العلاقة الجسدية فقط.

والوضع الراهن لن يسهم، على ما يبدو، فى تعديل هذا المفهوم. فقد أخرج خطاب مطهرى العقلانى حول طبيعة الرجل واحتياجاته، والأحاديث شبه العلمية لرجال السياسة حول نفس الموضوع، العلاقة الجنسية من النطاق الخاص، ومن دائرة الأسرار الحميمة بين النساء. الى جانب أن الجسد أصبح محاطاً بقدر أكبر من التقديس، وكذلك السلوك الجسمانى للنساء فى المجتمع الايرانى. وتحكى إحدى المبحوثات كيف اعجبت بسلوك امرأة محجبة كما ينبغى فتقول:«كنت واقفة فى الباص الى جانب امرأة محجبة بصورة انيقة. ثم توقف الباص فجأة مما دفع هذه السيدة التى كانت تعطينى ظهرها الى تغيير اتجاهها. واستطعت أن أرى يدها البيضاء التى تبحث عن شىء تتشبث به، واعترف بأن جمال يدها البيضاء ورقتها دفعانى الى محاولة رؤية وجه السيدة. فاذا كنت، وأنا امرأة، حدث لدى رد الفعل هذا، فماذا سيكون شعور الرجل؟ وأى اثارة سيستشعرها! يجب أن يكون المرء حريصاً للغاية».

لقد أسهم الحديث الطبى والعقلانى فى أن تصبح المرأة مجرد شىء وأداة. وهذا التقسيم الاستدلالى له دور مبهم تماماً: فهو يسمح بوجود المرأة الجسد، وفى الوقت نفسه يجعل منها خطراً مطلقاً على توازن المجتمع؛ وهو ببحثه عن أسس منطقية لخضوع النساء للرجال اعتماداً على مبررات طبيعية، يحاول تعميق التفرقة وتعزيز

الاخلاقيات الجنسية فى المجتمع الايرانى.

مع ذلك، وأيا بلغت درجة المنطقية والعلمية فى الأحاديث الشائعة، لاتزال بعض النساء الاسلاميات يرفضن، بشكل عملى كما اشرنا، الخضوع الجنسى؛ والبعض يقاوم مع الحط من شأن هذا الخضوع ووصفه بالبهيمية. بيد أنهن، مرة أخرى، يجمعن على الاعتراف بضرورته سواء للرجل أو المرأة.



تم الاعتماد فى تحليل تصور الذات والاختلاف الجنسى على ممارسات اجتماعية أساسية مثل الزواج والمهر والعلاقات الجنسية. وهذه النقطة الأخيرة لاتزال فى حاجة الى كثير من البحث، لاننا وجدنا على مدى الفصل السابق انها تشكل حجر الزاوية الذى تستند عليه كثير من المفاهيم التى استخدمتها النساء الاسلاميات. وبالقطع فان عملية التمييز المركبة التى تنشأ بين هذه الرؤية التى تأثرت بشدة بالثورة وبكتابات واضعى ايديولوچيتها من ناحية وبين الاخلاقيات الجنسية التقليدية فى المجتمع الايرانى(فيبى، ١٩٧٨) تستحق شيئاً من التركيز عليها. وهى عملية معقدة لأن منظومة الأخلاق الجديدة هذه لاتزال مبهمة ومتناقضة وهشة. واذا كانت الآداب الاسلامية لاتفتقر الى التماسك الداخلى، فهى تظل الى حد كبير خاضعة لواقع ايديولوچى ومادى: ويعد المهر خير مثال على هذا التكيف مع العالم المعاصر، ومع بنود المشروع الاجتماعى الذى وضعه مطهرى وشريعتى. وهؤلاء النساء لا يعشن بالتأكيد فى الايديولوچيا، ولايخضعن كذلك للأفكار السائدة؛ ويبدون بمثابة عناصر فاعلة ذات نصيب كامل وقادرة على حشد الامكانات النظرية لتبرير اختيارات عملية مناقضة «للتقاليد» السائدة. وينبغى عدم الاستهانة بتفرد هذه الخطوة، الرائدة لكنها غير ثابتة. فبفضل هؤلاء النساء، انتقل الجدل حول هذه الموضوعات الى الحيز العام. ويجب ألاترى فى ذلك ضماناً لتحقيق مطالبهن. ومن الممكن أيضا أن تستمد هذه الديناميكية قوتها فى النهاية من خارج أولئك اللاتى بدأنها ولتصبح موضع اهتمام المجتمع ككل.

الفصل الخامس

ملابس النساء

أصبح الحجاب عند الاوروبيين رمزاً للانغلاق والتطرف الشمولي .ولايزال يمثل أحد الموضوعات المفضلة في البرامج التليفزيونية التي تدور حول الاسلام،كما أصبح الدين مقصوراً على هذا الرمز الاسلامي. واذا كانت الكاميرات الغربية تلاحق النساء المتشحات بالسواد، فهي لم تول المفردات اليومية لهذا التقليد في ارتداء الثياب، إلا أقل القليل من الاهتمام حتى الآن.

ينبغي في الواقع- الخروج بأسرع ما يمكن من دائرة الجدل العقيم حول الحجاب، الذي يدينه البعض باسم الحرية أو من قبيل رفض«ممارسة دينية سلفية»، ليرد عليهم الآخرون بحجج دينية تركز على إدانة الآراء الاستعمارية الغربية.

ونحن لن نعنى هنا بالحجاب كالتزام اجتماعي من قبل النساء(نشأت،١٩٨٣) ولابتاريخه (تيبون، ١٩٦٦) ويلحظ«أ. نوال»، فيما يخص هذه النقطة بالتحديد، أن«دراسة سلوك النساء ازاء الحجاب تكشف ارتباط استخدامه بالسياق الثقافي والاجتماعي بصفة عامة، وبتعريف الحيز النسائي بصفة خاصة»(١٩٧١: ٩٨-٩٩). وبما أننا أثرنا موضوع الحجاب هذا في تحليلنا للثورة، سنعود اليه الآن لنركز بصفة خاصة على دراسة نظرة النساء الاسلاميات اليه. الحجاب هو بالتأكيد تعبير عن رفض المعاصرة المستوردة والمفروضة؛ لكن دلالته أكثر غنى وأهمية لدى النساء الاسلاميات. فهو تجسيد للتواصل بين الطبيعة البشرية والتجليات القرآنية؛ وهو أساس العلاقات بين الدائرة الخاصة والعامة، بين المحيط الأسرى والاجتماعي. هذا الدور المزدوج للحجاب يجعل النساء الاسلاميات يطالبن بمفردات لمعاصرة تبلورت خلال العقود الأخيرة: الحق غير المقيد في تعليم عصرى وحق العمل، الاعتراف بالمرأة خارج نطاق الأسرة،إشراكها في جميع المناقشات التي تجرى في المجتمع الايراني.

الحجاب فى كلمات

الحجاب من العناصر الضرورية«لاحترام المعايير الاسلامية» بالنسبة للنساء؛ غير أن هذه الحجة التى ترددها السلطة السياسية لها أيضا تفردها. فقد أصبح الحجاب، فى رأى المبحوثات، رمزاً لطاعة الله المطلقة وأساساً لاقتناع لاتشوبه شائبة. وتشرح مدرسة فى إحدى المدارس الدينية أن «الحجاب هو إحدى حلقات السلسلة الايديولوچيه ولا يمكن فصله عن الايمان.» وتؤيدها سيدة من أحد الأحياء الشعبية قائلة«ليست مسلمة من لاترتدى الحجاب». وتضيف واحدة من أتباع شريعتى: «لايمكن فصل الصلاة عن الحجاب أو الزكاة عن الصلاة. فالايمان بما انزله الله فى القرآن يفضى الى قبول كل هذه الأمور دفعة واحدة.»

فى مقابل التركيز على التعامل مع الفروض كوحدة واحدة،نجد تعدداً فى معانى وأشكال ووظائف الحجاب. وبرغم تبرير ضرورة ارتدائه بأن جسد المرأة فتنة، فهو لايستند فقط الى الأخلاقيات الدينية التى تختص بدور ووظيفة المرأة كأم. وانما يرتبط فى الواقع، بتصور الذات لدى المبحوثات وكذلك مفهومهن لتنظيم العالم. وهكذا نرى أن الفلسفة الكامنة وراء الحجاب تتسع لتشمل مسائل تقع داخل وخارج المجال الدينى.

يبدو الحجاب قبل أن يكون شكلاً أو التزاماً أو واجباً دينيا فى أحاديث النساء الاسلامية، بمثابة قيمة اجتماعية فى حد ذاتها، تم رصدها من خلال مجموعة متكررة من التعبيرات. وتوضح امرأة فى السادسة والعشرين من عمرها، حاصلة على ليسانس العلوم السياسية من الولايات المتحدة الأمريكية، قائلة: «كنت دائما معجبة بالنساء المحتشمات؛ وحتى قبل أن ارتدى الحجاب، لم أكن استخدم أدوات التجميل ولا العطور، لأنى أحب البساطة». وتؤكد مدرسة فى الثامنة والعشرين من عمرها تعمل باحدى المدن الصغيرة هذا الحديث قائلة: «الحجاب يعنى الستر والهيبة». وترى استاذة فى الجامعة أن الحجاب«زى مقعول». وقدا ستخدمت الفاظ وتعبيرات أخرى تؤكد نفس الأقوال السابقة مثل: المتانة والنجابة والوقار وبالطبع الحجب والحياء. وتوضح طالبة حقوق فى الثالثة والعشرين من عمرها ذلك قائلة إن«الحجاب هو أن تزن الانسانة أقوالها وأفعالها، وهو باختصار اختفاء الانحراف من شخصيتها فتصبح مؤثرة». «وعندما تبينت طالبة الحقوق أنها ترسم بذلك صورة النساء التقليديات، أضافت قائلة: «وهذا لايعنى أن تكون صامتة على العكس يمكنها أن تتمرد، لكن عليها أن تعرف متى وكيف تفعل ذلك». وقد كتب بوهديبه يقول«إن الحياء تعبير

نفسى عن طبيعة العلاقة مع الآخر، وهو ينمى عند الأفراد السيطرة على النفس بشكل دائم ويضع حدوداً فعالة وملموسة بين العام والخاص». أليس هذا هو المعنى الذى يجب أن تعبر عنه كلمة حجاب فى أحاديث المبحوثات؟

لتقييم الطابع الاجتماعى للحجاب بشكل أفضل، ينبغى ذكر الأوصاف التى تعبر عن السلوك العكسى للحجاب، مثل الاستعراض، اثارة وجذب الانتباه، مظهرها مثير، تدير الرأس، ليس لها ضوابط ولاقيم، مستهترة وفاجرة، فضيحة، طائشة، غير وقورة.

هذه القيم وعكسها تخص النساء بوجه خاص، وإن كان بعضها استخدم لوصف الرجال.و هى تتعلق أساساً بجسد المرأة وسلوكها الظاهرى. فما هو وجه العجب؟ إذا كان وجود المرأة فى الميدان الاجتماعى هونوع من الاتصال المادى، فقد ارتبطت الأنشطة الاجتماعية العصرية للمرأة فى ايران -منذ البداية- بالالتزام بمواصفات خاصة فى الملابس، تعبر عن الانفصال عن القواعد التى كانت سائدة من قبل.

اذا كان التركيز على علاقة الحجاب بالسلوك لقى اجماع المبحوثات، فقد أبدت النساء الاسلاميات آراء شديدة التنوع حول الشكل المطلوب. وأكدن جميعاً على أن المرأة جبلت على صون جسدها: لذا يتلاقى الحجاب مع طبيعة المرأة. وتقول المبحوثات، من منطلق وعيهن بخصوصية أجسادهن ورغبتهن فى حماية جمالهن عن طريق حجبه عن نظرات الآخرين«إن المرأة هى أجمل مخلوقات الله». وقد توصلت بعض الأبحاث القديمة إلى أن مفهوم الحجاب يطلق على أشكال متعددة، وهى ظاهرة لايمكن تحاشيها طالما أنها تتعلق بالثياب(توال، ١٩٧١: ٩٨)

حتى فى مجتمع ما قبل الثورة كانت هناك فروق، كانوا يتحدثون عن النساء بدون حجاب وأخريات بدون چادر. النوع الأول بالطبع كان موقفه وسلوكه منافيا للأخلاق، أما النوع الثانى فبرغم عدم ارتدائهن للحجاب، كانت ملابسهن محتشمة ويحترمن مبادىء التحجب. واعتباراً من الستينات والسبعنيات، ظهرت مفاهيم مختلفة لأشكال الملابس تتفق وتعدد القيم التى يعبرعنها الحجاب. وقد تكرر هذا الموقف، مع اجراء التعديلات اللازمة، فى مجتمع ما بعد الثورة على مستويات أخرى.

الحجاب حكم اسلامى مباشر، وهناك بالتأكيد صلة ما بين الحجاب كقيمة والحجاب كحكم. لكن فى هذا الاطار الدينى البحت، ليست النساء وحدهن المعنيات«فالحجاب يهم الرجل كما يهم المرأة،» هذاما قالته النساء الاسلاميات وهن

يركزن بفخر على المساواة فى التعامل بين الجنسين فى القرآن.

والخصوصية الجسدية للمرأة التى تبرر بعض القوانين، وخصوصاً شكل حجابها، لاتعد إذن نوعاً من عدم المساواة. ووضع الحجاب فى القرآن يسمح بشروح وأيضا بتبريرات عقلانية- كما هو الحال مع الأحكام الأخرى- مستحدثة تماماً تتجاوز إطار التفسير البحت. ولايضاح هذه النقطة سنتناول الوظائف المختلفة للحجاب، قبل أن نتساءل عن الأشكال التى يتخذها فى هذه المواقف المختلفة. يجب أن نتذكر أن الحجاب، بخلاف مغزاه الفلسفى ووظائفه الاجتماعية، لاترى فيه النساء الاسلاميات إكراها أونوعاً من التفرقة أو تقليلاً من شأن جنسهن. على العكس، فقد خدم النساء على المستويين الاجتماعى والسياسى، أثناء الثورة وبعدها، حيث أتاح لهن فرصة التعبير عن مطالبهن الجديدة. وقد كتب آية الله طالقانى: «أن الحجاب ليس من اختراع فقيه، وليس اختراعى أو اختراع غيرى، وانما هو نص صريح فى القرآن»(١٩٨٠/ ١٣٥٩). بيد أن ايضاحات النساء الاسلاميات حول دور الحجاب تتجاوز بكثير إطار الآيات القرآنية الثلاث التى نصت عليه. فقد ذكرن احساسهن بالأزمة وعدم الأمان والنبذ الاجتماعى فى معظم الأحاديث وأبدين رغبتهن فى مقاومة هذه الأحاسيس.إن الشعور باستهانة المجتمع بالمرأة وحطه من قدرها يزداد وطأة عندما تفقد المرأة أيضا دورها المتميز داخل الأسرة. لذا، فان الحجاب لايرمز لمطالب خاصة بكل دائرة، سواء العامة أو الخاصة، وانما لتواصل الدائرتين وعدم امكانية فصمهما.

وتذكر النساء الاسلاميات من بين فضائل الحجاب «انه يحقق لهن الأمان والطمأنينة بدون اكراه». كيف تفسرن هذا الشعور «بالأمان»؟ هذا هو المنطق الذى عبرت عنه المبحوثات. إن الخصوصية الجسدية للمرأة ميزة، وجاء لها نعمة من عند الله. وهذا الجمال الذى يبحث عنه الرجل ويشتهيه، هو الذى يجعل من المرأة كائناً جذاباً ومثيراً. «هذا الوضع ينطبق دائما على الانثى فى جميع مخلوقات الله» جاء هذا الشرح على لسان دارسة لعلوم الدين اعتذرت عن مقارنتها الانسان بالحيوانات.بيد أن هذا الوضع ليس سلبياً فى حد ذاته، على العكس. فجمال المرأة وجاذبيتها يلعبان دوراً يمكن تحديده فى اطار التكامل بين الجنسين، وفى سبيل تكوين أسرة، لأن هذا التكوين ليس مبدأ قرآنياً فحسب بل هو أحد الجوانب الأساسية فى الطبيعة البشرية. ولتبرير هذا القول، جرت العادة على الرجوع الى التاريخ.

والامتياز الذى تحصل عليه المرأة فى هذه العلاقة يأتى من رغبة الرجل فيها.

وبرغم أنه يقودها فى النهاية الى تكوين أسرة، إلا أنه يظل مكتسبا هشاً. وهذا الشعور بالهشاشة يفسر قلق النساء الاسلاميات من أجل المحافظة على هذا الوضع. ينبغى أن نربط بين أحاديثهن والقلق الكامن بداخلهن حول وضع الأسرة فى المجتمع الايرانى المعاصر، فهن كثيراً ما يذكرن انتشار حالات الطلاق قبل الثورة. لكن الأزمة طالت أيضا الصلات داخل الأسرة: فالرجل يهمل واجباته كأب وكزوج لكى يبحث فى الخارج، فى مكان عمله أو فى دور السينما والملاهى الليلية وأيضا الشوارع، عن نساء متجملات متعطرات، ومرغوبات أكثر من المرأة المشغولة بشئون منزلها.

هذا التهوين من قدر المرأة مرادف لابتذال خصوصيتها ،ولنظرة المجتمع اليها. وفى هذا الاطار يصبح الحجاب نوعاً من الحماية لجمال وتفرد المرأة؛ فهو يضع جاذبيتها لدى الرجل فى اطار من التكامل المثالى الذى يتم التعبير عه بشكل رائع من خلال تكوين أسرة. وخطر «الاصابة بالملل» ليس مقصوراً على النساء اللاتى يبقين فى المحيط الأسرى، لأن الجمال هش وضعيف:«الى متى تظل المرأة جميلة؟ دائما هناك من هى أجمل منها» على "حد قول خريجة إحدى الجامعات الأمريكية". إننى أتجمل الآن عند عودتى من العمل، لنفسى ولزوجى. وأنا أشعر بالتغيير الذى تحدثه مثل هذه اللمسات فى جو البيت بعد يوم شاق فى العمل» هذا ما ذكرته خريجة احدى كليات الادارة.

والحجاب يحافظ على قيمة المرأة لأنه يوطد أواصر الحب والمودة بينها وبين زوجها. حيئذ لاتمثل الدائرة العامة أكثر من إطار لنشاط مقنن- هو العمل- أو مقبول دينياً. وتصبح الأسرة هى أنسب مكان للتعبير عن الرغبة الجنسية واشباعها، وأيضا مكان الراحة، والاستقرار المعنوى، وكذلك الانجاب، فهو المكان الذى تستثمر فيه قدرات المرأة لأطول فترة ممكنة لأنها إمرأة.

ومع هذا النوع من المطالب النسائية، لايحدث ظاهرياً أى تشكيك فى الأطار الأسرى التقليدى. غير أن تدعيمه يمر بتعديلات سلوكية«عصرية» للغاية: ونقصد هنا التكامل بمعناه الأوسع أى التعاون واقتسام المهام، والتفاهم المتبادل. وهناك اختلاف آخر مهم وهو أن النساء الاسلاميات لا يكتفين بانتقاد الدائرة الخاصة، لكنهن يدافعن أيضاً عن تطلعات جديدة فى الدائرة العامة، وتشرح السيدة كرجى أن «تطور الكائن البشرى ونموه يتحققان من خلال المجتمع» (مكتب دراسة قضايا المرأة، وثيقة ٤، ١٩٨٥/ ١٣٦٣).

كيف يساعد الحجاب على اندماج النساء بصورة أكبر فى المجتمع؟ حيث أن

جمال المرأة سلاح ذو حدين، وبرغم كونه ميزة، فهو يحولها الى شيء. «المرأة وسيلة للاشباع» و«المرأة شيء» هذه هي بعض العبارات التي تتردد للتعبير عن وضع المرأة في ايران ما قبل الثورة. فالكائن البشري، في رأي النساء الاسلاميات، له بعدان: فهو من ناحية جسد بيولوجي وهو أيضاً روح وعقل وفكر. وتحويل المرأة الى شيء يختزل نصف طبيعتها، ليحتفظ بالجسد فقط باعتباره وسيلة الاشباع الجنسي. والحجاب في الأساس تعبير عن التمرد على هذا الوضع المختزل: «بحجابي أردت أن أقول للرجال ألا يتعاملوا معي إلا من أجل عقلي» «لقد كنا أدوات تزيين وترفيه في المكاتب».
مع ذلك، نلاحظ أن رفض تحويل المرأة الى شيء لم يمنع قط من استخدام صورة بلاغية تربط بينها وبين أشياء معينة كأن يقال: «لو كانت لديك قطعة حلي، كنت ستحيطها بمنديل، ثم تضعها في صندوق تخفيه داخل خزانة باحدى الحجرات الموجودة في أبعد منطقة بالمنزل، وليس في مكان مطروق يكون في متناول الأيدي»، أو«المرأة زهرة تذبل كلما تداولتها الأيدي»، أو«انظروا أين وضع الله اللؤلؤة، داخل قوقعة، الشيئ الثمين يصعب دائما الوصول إليه». هناك إذن تكرار لفكرة قديمة، مفادها أن أي شيء له قيمة لا يمكن صونه أو المحافظة على خصوصيته مالم يكن بعيداً عن العيون والأيدي. واستخدام الحجاب في التأكيد على ثنائية طبيعة المرأة،تجعل لوجودها في أماكن العمل مغزى جديد. تقول إحداهن: «من قبل، لم نكن نؤخذ على محمل الجد في عملنا»؛ «ولم يكن المهم هو دورنا كموظفات أو مدرسات وانما طريقتنا في ارتداء ملابسنا» وتؤكد هذا المعنى سيدة أخرى استأنفت دراستها الجامعية في س الخامسة والعشرين. لقد أصبحت النساء، بفضل الحجاب، قادرات على أداء عمل حقيقي ومنتج مثل الرجال تماماً. عززت هذه القدرة رفضهن الانسلاح من هويتهن.

من الواضح انهن يقررن فجأة انكار البعد الجسدي في المرأة. لكن الحجاب أتاح توازناً أفضل بين شقي الطبيعة. وقدا نعكس هذا على المجتمع ككل. وتؤكد غالبية النساء الاسلاميات أن«الحجاب صحة للمجتمع» ثم يشرحن بشكل مطول الدلالات المتعددة لهذا التأكيد.

يأتي على رأس هذه الدلالات موضوع الانتاج الاقتصادي. فالمجتمع هو أنسب مكان للعمل،. ويجب ألا يوقف شيء هذا«المسار» الطبيعي الذي ينبغي أن يساهم فيه الرجال والنساء. والحجاب هو أفضل وسيلة تتيح للجنسين فرصة العمل جنبا الى جنب دون أن تؤدي جاذبية المرأة الجسدية الى عرقلة هذا التعاون. تقول سيدة حاصلة على ليسانس الأدب الفرنسي«يمكنكم أن تلاحظوا بأنفسكم، لقد ارتفع مردود العمل

بشكل واضح، فى الأماكن التى تجمع بين الرجال والنساء، عندما أصبحت ملابس النساء أكثر ملاءمة وتراجع عنصر الاثارة».

والنقطة الأخرى التى أثيرت تتعلق بالفقرالمخيم على جانب من الشعب. حيث لايمكن فى الواقع قياس مدى تقدم مجتمع مامن انتاجية العمل فقط.. لقد استخدمت النساء الاسلاميات نظريات سيكولوجية ونظريات فى التحليل النفسى لشرح الضرورة الاجتماعية المتمثلة فى تلبيه الاحتياجات الجسدية للرجل. وقد صرحت اخصائية نفسية بأن «الرجل العامل الذى لايستطيع الزواج ويصادف كل هذه الروائح والألوان (إشارة الى مساحيق التجميل والعطور)، تصبح مسألة اشباع احتياجاته الجنسية مشكلة حقيقية، والطبيعى أن يتم اشباع هذه الاحتياجات -حتى علماء النفس الغربيين اثبتوا ذلك -والا سيؤدى تراكم الاحباطات- مع هذا الضغط الجديد- إلى أزمة تجعل من هذا الرجل مريضاً عقليا، مالم يصبح مغتصباً أو قاتلا. وعلى النقيض، حدث اتفاق جماعى على أن احتياجات المرأة الجسدية أقل شدة ومن ثم يمكن السيطرة عليها بسهولة أكبر.

هذا الاختلاف يسمح بتفهم أفضل لعنف النقاد الذين يهاجمون المرأة غير المحجبة. وتقول ربة أسرة إن المرأة غير المحجبة تدفع المجتمع الى الفساد. وتؤيدها شابة فى الثالثة والعشرين قائلة: « الحجاب يسمح بتجنب جميع أنواع الفساد ويجبر الرجال على أن يظلوا داخل الحدود الشرعية (إشارة الى الزوجة الشرعية) » وهكذا يؤدى الحجاب دوراً عظيما للمجتمع. ويصبح تعبيراً عن رفض التقلب وعدم الاستقلال فى مجتمع غير معروف وغير محكوم جيداً ولايمكن السيطرة عليه بالنسبة للنساء. تشرح ربة أسرة تعيش فى منطقة شعبية "إن النساء هن اللاتى يثرن الرجال ويدفعنهم الى تعدد الزوجات». وتردد أستاذة جامعية درست فى لندن نفسى الأفكار قائلة:«سعادة المرأة متوقفة على الحجاب، وإن بدا للوهلة الأولى أمراً سيئاً، لأن الحجاب هو علامة صحة المجتمع، التى تتوقف عليها سلامة الأسرة.»

من خلال ما تقدم يمكن أن نتبين وظيفة أخرى أساسية للحجاب: تتعرض الدائرتان الخاصة والعامة على الدوام لتعديلات ناتجة عن قوانين خاصة، لكن الحجاب يلعب دوراً أساسياً فى هذه العلاقات. فهو العتبة، والمدخل بين هاتين الدائرتين، ويسمح بتصورهما وقد اندمجا فى وحدة متماسكة من القيم والسلوكيات. وهذا ما يمثل، برغم مجموعة المهارات الكلاسيكية للغاية، قاعدة المساهمة الأساسية للنساء الاسلاميات. وهكذا يربط الحجاب، الذى يصل ما بين الدائرة الخاصة والدائرة العامة

مطالبهن النسائية بالمطالب الاجتماعية. دون أن تتفوق أبداً فئة على أخرى، فرفض الانعزال داخل حدود الأسرة مرتبط تماماً برفض النبذ من المجتمع ورفض التحول الى «شىء». واذا كان هناك تحديد وهيكلة وتدرج للتطلعات الخاصة بالأسرة، فان هذه العمليات تهدف الى تسهيل الاعتراف بالنساء كعناصر فاعلة كاملة الأهلية فى المجتمع.

وهناك اجماع على صلة الحجاب بالوقاية من الأمراض الاجتماعية. ومع ذلك ترى النساء أن الحجاب يجب ألا يكون اجبارياً لأن فكرته تعتمد على الاقتناع الحقيقى للأفراد. ويؤكد البعض أن الحملات الحكومية لفرض احترام المعايير الاسلامية غير مجدية ولافعالة. ومن الأفضل اتخاذ خطوات أكثر منطقية وتربوية تحث المعارضات على تبنى فلسفة الحجاب عن طيب خاطر. وتذهب الأنتقادات الموجهة للحكومة الى مدى أبعد فى بعض الأحيان: «الإسلام ليس فقط حجاب المرأة، فلماذا لايهتمون أيضا بتنبيه الرجال الى غض أبصارهم؟»

وتتخذ نساء أخريات، من ذوات الأنشطة السياسية، موقفاً أكثر حدة «نريد التظاهر ضد فرض ارتداء الحجاب، لأن هذا الاجبار لايحترم خياراتنا التى كوناها عن اقتناع».

لم تتبلور محصلة الحجج التى عبرت عنها النساء هنا إلابفضل الثورة. لكن المدهش أن هذه لم يرد ذكرها بشكل مباشر فى التصورات الخاصة بالمجتمع والحجاب. وقبل أن نختتم حديثنا هذا، يجب أن نورد بعض الآراء التى ربطت بصورة واضحة بين الحجاب والثورة: «الحجاب يحد من الاستهلاك لأن ثقافة الاستهلاك تؤدى الى ثقافة التبعية. هذا هو الوضع فى ايران الآن، ونحتاج إلى كثير من الوقت لكى نخرج منه» حسبما ذكرت إبنة أحد كبار رجال الدين. وقالت ربة أسرة من أتباع شريعتى: «لأأظن أننى فى سنى هذه (٥٥ عاماً)، يمكن أن أثير كثيراً من الرجال فى الشارع! والحجاب هو علامة الايدلويوجية التى اعتنقها؛ وبدونه لن استطيع اجراء حوار ايديولوجى مع الناس فى الخارج».

علاوة على كونه رمزاً للثورة وتعبيراً عن ايديولوجية، الحجاب أيضا شكل من أشكال البحث عن الهوية الوطنية. وقد كتبت السيدة رهنورد فى عام ١٩٧٨ تقول«بحجابى أوصل رسالة للناس، وأدعو الى الاسلام الصحيح، وأدعو الى الثورة والكفاح، وأعد بالحق والعدل والانصاف والمساواة.» ثم تستطرد قائلة: «حجابى سلاح، وهو أحد أدوات الصراع ضد الطغاة وضد الانحلال» (رهنورد، ١٩٧٨/ ١٣٥٧).

وهذا الطغيان، فى رأى السيدة رهنورد والمبحوثات، يتكون من بعض قيم الماضى المرتبطة بالتقاليد وبعض قيم الحاضر «الرأسمالية»(التبعية، الاستهلاك). مما لاشك فيه أن السيدة رهنورد ذهبت أبعد من ذلك وانتقدت النظام الأبوى الذى يفترض فى المرأة الرقة فقط، برغم أن هذه الصفة أصبحت نادرة بين النساء الاسلاميات الآن.

خلاصة القول، لكى نذكر السيدة رهنورد مرة أخرى، التى عبرت بصورة رائعة عن المطالب الراهنة للنساء الاسلاميات: «الحجاب شاهد، بفضل الثورة، على وضع المرأة الجديد. وهو تعبير عن بعثهن مرة أخرى من جديد، لأنه يربط بين صيانتها لأنوثتها ووضعها كأم من ناحية والآداب الجنسية ووجودها على الساحة الاجتماعية ومشاركتها فى تاريخ العالم من ناحية أخرى(حديث أذيع فى الراديو بالمناسبة الاحتفال بذكرى مولد مطهرى فى عام ١٩٨٦).

أشكال الحجاب

ينبغى التأكيد على أن النساء الاسلاميات رفضن فيما يشبه الاجماع الاعتراف بشكل واحد فقط للحجاب. خاصة وأن هذا الشكل لا يطابق الشكل الذى كان شائعاً فى الماضى فى المجتمع الإيرانى وهو«الچادر». هذا الرفض يسمح بتفهم أفضل للاحتجاج الدينى من جانب المبحوثات، الموازى لمطلب اجتماعى عبرن عنه كثيراً فى أحاديثهن حول الثورة. سنرى كيف أصبح الحجاب، من خلال شكله، علامة تميز اجتماعى وسياسى وأيضا وطنى.

أكدت النساء جميعهن احترامهن لشكلين من الحجاب لاينفصل أحدهما عن الآخر بل يدعمه. هناك، من ناحية، حجاب«الباطن» الذى ينطبق بنفس الطريقة على الرجل والمرأة، وحجاب«الظاهر» المرتبط بالمظهر الخارجى ذى الدلالات المختلفة لدى الرجل والمرأة.حجاب الباطن أو الحجاب الأخلاقى يجب أن يتجسد فى مستويات أربعة ترتبط فى الواقع بالحواس الأساسية:

- البصر : تستند التعاليم بوضوح الى نص قرآنى (نقصد الآيتين٣٠ و٣١ من سورة النور) التى يدعوا الله فيهما الرجال -(الآية ٣٠)- ثم النساء -(الآية٣١)- الى غض البصر وحفظ الفروج. ويجب، فى رأى النساء الاسلاميات، على الجنسين أن يتقوا الله فى أبصارهم ويتجنبوا النظرات الفاسقة، أى لاينظرون إلالما حلل لهم (إشارة الى الرجال الذي لايثبتون أنظارهم إلا على زوجاتهم فيظلون بذلك داخل«الحدود الشرعية»).

- الصوت : بما أن الصوت من أدوات الإغراء قوية التأثير، يتعين على المرأة أن تتجنب التحدث بصوت رقيق أمام غير المحارم(٣٣/ ٣٢).

- الكلام : يجب تجنب التفوه بالكلام البذيء والمثير.

- التصرفات : ينبغي على المرأة أن تتجنب جميع الأفعال التى تتعارض مع القيم المرتبطة بالحجاب(٣٣/ ٣٣). وقد أوضحت بعض النساء، وهن أقلية بين المبحوثات، هذه الأفعال كما الضجة التى تحدثها بعض الأحذية عند السير، ارتداء الحلى، الضحك بصوت مرتفع.

احترام الحجاب الأخلاقى نابع بشكل إيجابى من معتقدات تستمد جذورها من المعرفة، التى تعد بالنسبة للنساء الاسلاميات أساس الأخلاقيات الاسلامية. ونظراً لأن الله لايعتد إلا بالايمان والعقيدة، كما ورد فى إحدى الآيات القرآنية لايكون لحجاب الظاهر فى حد ذاته أى فائدة ما لم يرتبط بحجاب الباطن.

الغريب أن هذا الجانب لم يتم بحثه باستفاضة فى أى دراسة سابقة. وينبغى عدم الاستهانة بأهميته أو بتأثيره على سلوك النساء الاسلاميات. سنتحدث أولا عن علاقته المتميزة بالآيات القرآينة الكثيرة- حسبما ذكرت السيدة طالقانى، نقلا عن أبيها- التى تناولت السلوكيات- حجاب الباطن- والتى تفوق من حيث العدد الآيات التى تناولت حجاب الظاهر (٣آيات من بين ١٧). ونلحظ فى موقف النساء الاسلاميات، اللاتى يؤكدن بحزم على أهمية حجاب الباطن التى تفوق حجاب الظاهر، ليس فقط الطاعة المطلقة للنصوص المقدسة، وانما أيضا رغبة فى الانسلاخ من رجال الدين الملقبين بالتقليديين أو السنة، وادعاء الانتماء إلى تيار جديد. والتأكيدالجديد لهذه الفلسفة الخاصة بالحجاب، اذا كان يؤدى الى قطع الصلة بالماضى فهو يتجسد فى حركة مزدوجة. فقد أصبح الحجاب، من ناحية، مبدأ لايمكن المساس به، لأن جسد المرأة ووجودها نفسه «أصبح مصدر إثارة» فى رأى محدثاتنا. ومن ناحية أخرى، صار من الممكن التحرر بعض الشيء من شكله التقليدى كما سنرى فيما بعد.

حرص النساء الدائم على المحافظة، من خلال أحاديثهن، على تكامل فلسفة الحجاب، يؤكد من جديد خطورة الأزمة التى تواجههن داخل الأسرة وبالتالى داخل المجتمع ككل. لكن هناك أيضاً مطالبة قوية بتواجد اجتماعى للنساء الاسلاميات، المبعدات عن هذا المجال بسبب خصائصهن الجسدية كنساء. ألم يكن صوت المرأة هو إحدى الحجج الرئيسية التى أقامها علماء الشيعة ضد عمل المرأة كقاضية؟ لكن الصوت اذا خضع لمبدأ الحجاب، ألن يكون فى امكانه التمتع بحرية تعبير أكبر ؟ كما

أن معارضة قسم كبير من رجال الدين الإيرانيين لوجود المرأة المكثف فى المجتمع لم تعد خافية على أحد. وارتداء الحجاب يمكن أن يكون رداً مناسباً على ذلك.

على أى حال، حجاب الظاهر ضرورى لحجاب الباطن، حيث تقول ربة أسرة فى السادسة والخمسين من عمرها ومن أنصار شريعتى المتحمسات عن ابنتها «انها مسلمة حقة، لاينقصها إلا شىء واحد،هو ارتداء الحجاب.» وتنصح أخرى النساء بأن تضعن شيئاً على رؤوسهن، حتى لو لم تكن مقتنعات بالحجاب، فهذا لن يكلفهن شيئاً. الحجاب الظاهر إذن ضرورة فى محيط النساء الاسلاميات. وهنا يرجع الى تشدد الزعماء الايرانيين بخصوص هذه المسألة، فهم يرددون على الدوام أن شيئاً لايعوض الحجاب بالنسبه للمرأة المسلمة. غير أن ضرورة الحجاب لدى لنساء الاسلاميات وتعنت الزعماء الايرانيين ربما يبدو غريباً إذا تصورنا أن عدد الآيات القرآنية التى تتحدث عن الحجاب لاتتجاوز ١٧ آية من بين ستة آلاف، وأن ثلاثاً فقط، كما رأينا، من هذه الآيات هى التى تتحدث عن حجاب الظاهر، دون أن تحدد شكله(٣٣/ ٥٩و٢٤/ ٣٠و ٣١). و بديهى أن عدد الآيات لايؤثر على شرعية الطقوس، لكه يفسر كثرة المناقشات حول الزى الأكثر ملاءمة، حيث انه لايستند الى نص مفصل.

مع ذلك، فالمناقشات حول الأشكال الممكنة للحجاب فى ايران ليست حديثة العهد. ويبدو أن الذى أثارها حركات المرأة فى الشرق الأوسط، التى دفعت عدداً من علماء الاسلام، على سبيل التحدى، الى إعلان آرائهم. وقد بلغ تشدد رجال الدين الإيرانيين حداً جعل بعضهم يدافع عن ضرورة تغطية وجه المرأة وكفيها، الى جانب جسدها وشعرها. وقد حسم هذا الجدل فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر برسالة آية الله أنصارى، معلم آية الله خمينى، الذى لم يعترف بهذا الإلزام، استناداً الى سنة النبى. هذه الرسالة التى عرفت باسم«مبدأ الوجه والكفين» تمثل- بالنسبة للنساء الاسلاميات- المرجع الذى يستقين منه أحاديثهن حول شكل حجاب الظاهر. ومع ذلك لم يترتب على هذا المبدأ الذى طالبت به النساء بالاجماع، وصف لشكل متفق عليه وثابت للحجاب- لأن معايير الاختيار تخضع للاعتبارات السياسية والاجتماعية، أو تعتمد على الظروف الشخصية لكل واحدة من المبحوثات.بيدأن الأشكال المختلفة للحجاب لاتسمح، بأى حال من الأحوال، بتصنيف آراء النساء الاسلاميات تبعاً لأعمارهن أو درجة تعليمهن أو مدة انضمامهن للتيار الاسلامى.

كيف يدور الحديث عن حجاب الظاهر؟ تشير معظم الأحاديث عن هذا النوع الحجاب إلى مسميين وردا فى القرآن: الأول هو«الخمار» فى الآية الحادية والثلاثين من

سورة «النور»، (واسمه بالفارسية «مقنعة») والآخر هو «الجلاب» فى الآية الثامنة والخمسين من سورة «الأحزاب» (الذى يسمى بالفارسية «چادر»).

والمقنعة هى غطاء متسع للرأس ينسدل على الكتفين ويصل الى المرفقين. أما الچادر، حسب وصف المبحوثات، فهو الحجاب التقليدى للايرانيات، وهو يغطيهن من الرأس الى الكعبين، مفتوح من الأمام ويمسكنه بأيديهن، وهو يحترم مبدأ «الوجه والكفين»: الذى ينص على أن أى شكل للحجاب يجب أن يغطى الجسد كله عدا الوجه والكفين. واستخدام النساء الاسلاميات للألفاظ القرآنية فى هذا الصدد يبرهن على كثافة الجدل الدائر فى المجتمع الايرانى حول مواصفات الحجاب.

تؤكد احدى السيدات أن «الحجاب يجب أن يغطى تضاريس الجسم». وعندما سئلت عن هذه التضاريس، حددت «الأكتاف»، دون الإشارة الى منطقة «الحوض» فهل كان هذا من قبيل الحياء؟ بالتأكيد، لكن هناك ما هو أكثر من ذلك. فقد اكتشفت النساء الإسلاميات، أثناء الجدل أن الحجاب مرتبط أيضا «بالحجم»: ارتداء البنطلون مستحب لأن الجوارب حتى لو كانت سميكة تحدد معالم الساقين. وهذا الموقف ينطوى على مفارقة. ففى بداية الثورة، كان الحجاب عبارة عن «ايشارب» يعقد تحت الذقن، ومن ثم لايخفى استدارات الاكتاف، وقميص ينسدل على «الجيب» أو «البنطلون» ولكنه يخفى تفاصيل الجسد وجوارب سميكة. وخلال فترة بحثنا (١٩٨٥- ١٩٨٧) لقى هذا الشكل، لو كان لا يزال له موجودا، احتجاجاً عنيفاً لأن الزى الاسلامى الحقيقى فى تلك الفترة كان عبارة عن المقنعة، والتونيك (زى طويل فضفاض يصل الى الركبتين) ومعه بنطلون. وكان البديل الوحيد المقبول هو «الچادر». ومع ذلك كانت الغالبية العظمى من النساء الاسلاميات يفضلن المقنعة والتونيك تحت الچادر؛ لأنهن يؤكدن أن التحكم فى الچادر ليس سهلاً. أما هذه التركيبة فتجعلهن يشعرن بحرية أكبر لو احتجن استخدام أيديهن فى مهام أخرى غير الامساك بالچادر.

حتى لو لم يكن هناك اتفاق عام حول التعديلات التى طرأت على الحجاب منذ الثورة، فالنساء الاسلاميات يبحثن، على مايبدو، عن شكل يختلف عن الچادر. وليس هناك أى لبس فى ذلك «فالحجاب ليس هو الچادر». هذا الموقف تبنته المبحوثات ومثقفو الحركة الاسلامية الايرانية (شريعتى، طالقانى، مطهرى).

بيد أن «الچادر» لايزال، حتى يومنا هذا هو الشكل التقليدى للحجاب بالنسبة للنساء الايرانيات. واحترام هذا التقليد، الذى يجمع بين الاسلام والطابع الايرانى، لايزال يلقى تقديراً كبيراً. إنه تعبير عن الأصالة ورمز لكفاح النساء ضد

امبراطورية بهلوى. ويرى طالقانى، الذى ضرب مثالاً، بانديراغاندى التى يعبر تمسكها بزيها عن احترامها للتقاليد الهندية، أن«ارتداء الايشارب، بصرف النظر عن الإسلام، يؤدى الى المحافظة على التقاليد الشرقية».(١٩٨٠/ ١٣٥٩). وقد طرحت إحدى المجاهدات، وهى من العناصر النشطة فى النظام التى اختارت فى بداية الثورة ارتداء الزى الاسلامى الجديد، سؤالا حول هذا الموضوع على الإمام فى اجتماع خاص فأجابها بأن: «التشادور هو الزى التقليدى، ومن الأفضل المحافظة عليه».

لكن برغم أن التشادور لايزال يُنظر اليه باعتزار، فهو ليس الشكل الوحيد المتاح لحجاب الظاهر، بل ظهرت أشكال أخرى تتيح للنساء مزيداً من الحرية عند ممارسة الأنشطة الاجتماعية. وتقول بعض النساء "إنهن يرتدين الزى الاسلامى" عندالذهاب الى الجبل أو قيادة السيارة "برغم تفضيلهن الچادر؛ أو تقول بعضهن «اننى اتجنب ارتداء الچادر عندما أحمل طفلى بين ذراعى لأن التحكم فى الچادر يكون فى هذه الحالة مستحيلاً». كثيرات لازلن يرتدين الچادر بحكم العادة«بدون الچادر، أشعر اننى عارية، ولكننى أجد الزى الاسلامى الموحد مناسباً» أو تحت ضغط الأسرة «برغم اعتراض أبى على النظام، إلا أنه يصر على ارتدائنا الچادر، وهكذا كان الحال أيضا فى عهد الشاه» أو احتراماً للوائح المهنية«لا أرتدى الچادر إلا عند مجيئى هنا، لأن المديرة تطالبنا بذلك».

وفى بعض الأحيان، يكون ارتداء الچادر لاعتبارات شخصية أكثر إيجابية: كاثبات الاختلاف "للتمييز بين المؤمنات فعلاً واللاتى يرتدينه كرها" أو للتعبير عن شعور بالراحة" أشعر بمزيد من الراحة عندما ارتدى الچادر، وأنا حرة فيما ارتدى. وبصراحة أنا لاأحب ارتداء البنطلونات وخصوصاً فى الصيف».

مع ذلك عبرت بعض المبحوثات، بدون أى عقد، عن انتقاداتهن للچادر! «لأنه مقيِّد وغير مريح، ولايلائم تحركات الشباب وأنشطتهن بسبب عدم تعودهن عليه». أما الانتقادات الوظيفية فمتعددة: «ليس من حقنا أن نفرض على الشباب الأشياء التى ارتبطنابها -إشارة الى الچادر- ويكفى احترامهن لمبدأ الحجاب»، هذا ما قالته سيدة تعيش الآن فى الولايات المتحدة، وتؤكد شابة فى الثالثة والعشرين، من عمرها بدون عمل إن «الچادر مقيد تماماً للحركة».

وهناك كذلك بعض التحفظات تتعلق بلونه الأسود: «النبى كان يصر على اللون الأبيض»، «اللون الأسود ضد الطبيعة»، «اللون الأسود يخفى القذارة»، بيد أن هذا اللون يؤدى بشكل جيد احدى وظائف الحجاب، حيث يحقق الوقار، على عكس

الألوان الزاهية، وهذه الوظيفة جزء لا يتجزأ من فلسفة الحجاب بالنسبة للنساء الاسلاميات وأخيراً، فاللون الأسود متميز، وتفضله الكثيرات.

مع ذلك يمكن أن يكون احترام الحجاب محصلة لتطور ما فى التفكير، وتقرب أكثر من الدين: «كنت ارتدى الزى الاسلامى من قبل، لكن شيئا فشىء، وبعد قراءات عديدة قررت ارتداء الچادر» وهكذا يمكن أن يقلب التحليل الشخصى أو المسئوليات المهنية طريقة التفكير لتجعل من الچادر علامة اختلاف واعية ومتميزة، يحددها العلم أو السلطة.

وكما رأينا من قبل، فإن الزى الاسلامى الموحد، بمواصفاته الحالية وطريقة ارتدائه، خاصة فى الادارات الحكومية، يتفق تماماً مع مبدأ «الوجه والكفين» وإن كان هذا غير كاف لكى يحظى بقبول حار من جانب النساء الاسلاميات. وبرغم أن جميع المبحوثات يرين هذا الزى متكاملاً إلا أن قلة فقط منهن يرتدينه(١٢من بين ٧٢ سيدة).

وبرغم أن هذا الزى الاسلامى يبدو ملائما للوظيفة التى يؤدينها، فقد أبدت النساء بعض التحفظ بخصوص طريقة ارتدائه: «الزى الاسلامى الموحد لابأس به، لكن ليس بالطريقة التى نراه بها فى الشارع» وتفسر ظروف بحثنا بالتأكيد بعض أسباب هذا التردد، حيث كانت المؤلفة تجرى الحوارات مع هؤلاء النساء وهى ترتدى الزى الاسلامى المطابق تماماً للمواصفات. لأن الاعتراض التام على هذا الزى، أمامهن كان سيعرضها للاتهامات. واذا كنا قد استنتجنا شيئا من أحاديثهن، فهى رغبتهن فى عدم اخراج أحد من زمرة المؤمنين عن طريق وصف ممارساته بعدم مطابقتها للمواصفات استناداً الى بيان دينى. لكن هناك أيضا اللمسات الفردية على شكل الملابس التى تتعارض مع تعبير «الزى الموحد» مما ولا تقتصر هذه اللمسات على اختيار الألوان وشكل الايشارب أو التونيك وانما طريقة ارتدائها.

ترى النساء الاسلاميات أن هذا التطور يناقض فلسفة الحجاب والأسباب التى يقوم عليها احترامه. خاصة وأن موقفهن نفسه تأكيد لاختلافهن: «الزى الاسلامى الموحد هو شكل متكامل للمبتدئات فى عالم التدين». وهذا يبرهن أيضاً على التدرج فى أشكال الحجاب، وفقاً لدرجة الايمان والاقتناع. وقد استخدمت لغة ما بعد الثورة مصطلح «مذهبى سفت سخت» للتعبير عن «المتدينة المتشددة» ومصطلح «مذهبى ساده» للتعبير عن المؤمنة العادية، ومصطلح «انقلابى حسابى» للتعبير عن المتدينة المتمسكة بالقضية الثورية.

أى أن الاجماع الذى تحقق حول مبدأ «الوجه والكفين» لم يمنع وجود تنوع حقيقى فى أشكال الحجاب. وهذه الأشكال مرتبطة بمسئولية النساء اللاتى- كما ذكرت المبحوثات- يأخذن على عاتقهن مهمة مراقبة تطبيق المبدأ بأنفسهن، وفقاً لتفسيرهن الخاص للآيات القرآنية وانتماءاتهن الايديولوچية. وهكذا، تقوم الاعتبارات التى تبرر هذا التنوع فى أشكال الحجاب على آراء متباينة نسبياً:

- الجمال الذى يجب أن يخفيه الحجاب: المرأة ذات الجمال الملفت يجب أن تغطى وجهها، أى لاتكتفى بمبدأ «الوجه والكفين».

- السن: التطبيق الصارم للحجاب يخص الشابات فى المقام الأول. أما النساء الأكبر سنا ففى استطاعتهن الاكتفاء بالحد الأدنى مما يجب اخفاؤه، لأن الحجاب يجب أن يخفى نضارة الشباب والآية التاسعة والخمسون من سورة «النور» واضحة فى هذا الشأن حيث تترك للنساء المسنات حرية اختيار حجابهن مع التأكيد على بعض المواصفات المفضلة.

- المسئولية الاجتماعية: تقول مدرسة فى إحدى المدارس الدينية«كلما زادت المسئوليات المهمة للمرأة، كلما استوجب ذلك مزيداً من التشدد فى تطبيق الحجاب، لكى تصبح قدوة للأخريات».

- البيئة المحيطة: لا يوجد تصور مطلق ونهائى لشكل الحجاب فهو عميق الارتباط بالبيئة الاجتماعية والتاريخية التى نشأت فيها المرأة الاسلامية. «سأغير من شكل حجابى لأقترب أكثر من الشكل الذى يحدده تطور المجتمع»، هذا ما أكدته طالبة ربطت بين المرحلة الحالية التى يمر بها المجتمع الايرانى والشكل المتشدد لحجابها (مقنعة وبنطلون تحت الچادر)؛ وفى أوربا، قد يكفى الزى الاسلامى الموحد «لأننى لا أحب لفت الأنظار، فهذا يتعارض مع مبدأ الحجاب، فضلاً عن أن مرحلة تطور هذه المجتمعات لاتتطلب الا التحجب الضرورى فقط». وتدافع طبيبة أمراض نساء عن موقف أكثر إيجابية: «يجب-حسب كلامها- لفت الأنظار من أجل فتح باب الحوار مع الأوربيين حول طريقة ملبسهم. كما نجد هذا التنوع فى شكل الحجاب داخل الدائرة الخاصة «حجابى، عندما أكون مع رجال الأسرة، يختلف تماماً عن حجابى وسط المجتمع. معهم، لامجال لسوء النية». الأهم هنا، ليس هو وجود أشكال مختلفة للحجاب تقابلها تفسيرات متنوعة من جانب المبحوثات، وانما مسئولية المرأة الاسلامية فى تقييم ظروف المجتمع والتصرف وفقاً لذلك. ويظل أساس هذه التفسيرات بالطبع هو مبدأ «الوجه والكفين»، مع الفارق بين الچادر، الذى يعد غالباً مقيداً وارتداء

الايشارب والملابس البسيطة. ان المطالب الاجتماعية للنساء هى التى تدفعهن الى التمسك بتقليد يلقى انتقادات -الچادر- أو البحث عن أشكال أفضل للحجاب يعترف بها المجتمع. هذا الموقف يتناقض تماماً مع موقف النساء فى عام ١٩٣٥ ،عندما اضطرهن خطر ارتداء الحجاب الذى فرضه رضاشاه الى التقوقع داخل الدائرة الخاصة، وكن يخرجن فقط خلسة بالليل. وفى ايران ما بعد الثورة، لم تغير النساء الاسلاميات من أنشطتهن الاجتماعية بل أدخلن بعض التعديلات على الحجاب لكى يتلاءم مع هذه الأنشطة.

الحديث عن تقهقر الچادر سيكون بدون شك مجافيا للحقيقة. وإن كان ينبغى ألقاء الضوء على هذا التطور -أو هذا التحرر؟- الذى تحركه رغبة النساء فى المحافظة، ليس على مبدأ الحجاب فحسب، وانما على آدابه ودوره فى المجتمع الاسلامى، حيث تدعى النساء قدرتهن على التعامل مع كافة المشاكل المترتبة عليه.



هكذا تتناقض دلالة الحجاب بالنسبة للنساء الاسلاميات مع الفكرة التى كونها الغرب عنه. وربما يكون من المفيد التذكير مرة أخرى ببعض جوانبه البارزة.

فالحجاب، فى نظر المبحوثات، يلعب دوراً مزدوجاً كبوابة وحدود. واختيار المرأة لشكل الحجاب ولونه يعبر عن تميز المكان (المدينة والشارع، الخاص والعام) والزمان(عمل، ترفيه، لقاء أسرى، لقاء مع أصدقاء). تقول«ساهلين» إن "القماش هو نتاج اجتماعى متكامل، سواء على المستوى المادى أو المعنوى، يجمع داخل نسيج متجانس بين الدلالة المكانية للجنس والدلالة الجنسية للمكان" (١٩٨٠: ٢٤٥). من ثم يحقق الحجاب تواصلاً بين الدائرة الخاصة والمحيط الاجتماعى. فهوا العتبة والبوابة التى تفصل بينهما: فهو بتأكيده على الاختلاف البيولوجى والجنسى الأساسى بين الرجل والمرأة يسمح بربط هاتين الدائرتين داخل مجموعة متماسكة من القيم والسلوكيات.

مما لا شك فيه أن الخطاب «الطبيعى» للنساء الاسلاميات يعزز الآداب الاجتماعية، التي تأثرت سلباً فى عهد الشاه.لكن، في الوقت نفسه، يتضمن هذا الخطاب مطالب جديدة، تعتمد على رؤية ديناميكية للتكامل بين الجنسين. ورأينا

أيضا كيف يلعب طلب المعرفة والتطلع إلى العقلانية والفائدة الاجتماعية، عند تعريف الذات، دوراً أساسياً في هذا المفهوم عن الحجاب. ولقد تعرضت البراهين التقليدية لتعديلات (محدودة)على يد النساء الاسلاميات الحريصات على التزود بمكتسبات عصرية مهمة.

هذا النظام لم يفرض فقط من «فوق»، لكنه نتاج مجموعة ممارسات شعبية، و«فنون عمل» متعددة، على حد تعبير «سيرتو» (١٩٨٠)، أسهمت فى ابتكار معاصرة اسلامية. والمطالبة بالحجاب يمكن أن تصاحب مطالبة بمشاركة أهم للمرأة في الحياة العامة. والحجاب، ببلورته لموقف اخلاقى واجتماعى ودينى وسياسى، يؤكد البعد السياسى للملابس والحلى كمنظومة رموز (جوفمان، ١٩٧٤؛ موريس، ١٩٧٨). من البديهى أن المطالبة بالحجاب لا يمكن تحليلها باعتبارها أسلوب احتجاج ومقاومة فقط، وانما أيضا أسلوب للمشاركة والامتثال. وبهذا المنطق، يشير الحجاب بطريقته الى أن الجمهورية الاسلامية ليست محرومة من قاعدة اجتماعية، وأن هذه القاعدة لا يمكن فهمها إلا من خلال الديناميكيات والممارسات وعملية التحديث الثقافى. من هذا المنطلق تحدثنا عن ابتكار عصرنة خاصة بتكليف من الجمهورية الاسلامية. و«الجنس الآخر» طرف أساسى في هذه العملية، فلم يعد ممكنا الاكتفاء بتوقع سلبيته، وتحجيمه، وخضوعه من تحت الحجاب.

فى النهاية يمكن أن نستعير عبارة «ساهلين» (١٩٨٠: ٢٣٢) التى يقول فيها: «نموذج الحجاب يسمح بالكشف عن الطبيعة الخاصة للمجتمع الاسلامى، من حيث اعتماده على منظومة رموز، تعمل كنظام مفتوح وحساس للأحداث التى يقودها ويستوعبهامن أجل تطوير أدائه «هذه المنظومة يمكن ادراك الفعال فيها من خلال الدائرة العامة التى ترتبط بها النساء».



الفصل السادس

نساء خارج المنزل

سنستخدم مصطلح «العام» لوصف النطاق الواقع خارج دائرة الأسرة، و«الخاص» للتعبير عن النطاق الذى يشمل صلات النسب والقربى. بيد أن هذا النطاق العام لا يعبر عن مساحة جغرافية محددة، وانما ينطبق على مفهوم للوجود يرفض الانعزال والاستبعاد.

حدث تحول، اعتباراً من السبعينيات، حيث ظهر مصطلح جديد فى اللغة العامية فيقال «فلان اجتماعى»، للتعبير عن معيار جديد للتقييم والحكم على الأشخاص من جانب العائلات التى توصف بأنها عصرية «متجددة باللغة الفارسية»، والتى تختلف عن العائلات المنفصلة عن الحضارة. هذه المصطلح يستخدم بصفة شاملة سواء كان النطاق المعنى خاصاً أو عاماً. والشخص - سواء كان شاباً أو ناضجاً - الذى يتبع أشكال «الاجتماعية» الجديدة يوصف بأنه «عصرى» أو «متجدد». وهى أوصاف تطلق على الانسان الراقى، فمن هو هذا الانسان الراقى؟ هناك بالطبع خصائص كثيرة يتلاقى بعضها مع بعض، لكن ربما تلعب إحداها دورا رئيسياً. هذه الخصائص تتعلق بالسلوك والتصرفات والملبس والحديث، خاصة فى الدائرتين الخاصة والعامة. والمدهش هو الجهد الذى يبذل من جانب مثل هذا الانسان لايجاد التجانس بين هاتين الدائرتين والغا الحدود الواضحة فيما بينهما.

فيما يخص النساء، نجد منتهى أمل التلميذه الصغيرة وطالبة الجامعة والموظفة الجديدة التي تبنت هذه القيم، أن تتكيف أسرهن مع هذه الأفكار. وهذا يتطلب على سبيل المثال طريقه معينة فى الظهور أمام الأصدقاء وفى استقبالهم والتحاور معهم. فالأب الذى يقابل الناس ببيجاما تقليدية، والأم غير القادرة على ادارة الحديث، والمنزل ذو الاثاث المتواضع، يمكن أن تصبح عوائق حقيقية أمام اكتساب صفه «الاجتماعية»! وهناك ما هو أكثر: حيث ينبغى أن توافق الأسرة على خروج بناتها فى نزهات خارج دائرة العائلة.

وقد بينت بعض المسلسلات التليفزيونية التي ظهرت فى تلك الفترة، شروط اكتساب هذه «الاجتماعية»، وهى كلها شروط مادية وقياسية. وأصبحت الفتاة

المطلوبة للزواج ترفض اقامة الاحتفال التقليدى الذي تلتقى فيه العائلتان ليناقشا مستقبل الزوجين الجديدين. كما ترفض الفتيات حضور الخالات والجدات، تعبيراً عن رغبتهن في التجديد. ومن مظاهر هذا السلوك أيضا عدم الرغبة فى التحاور بين الشابات المتحضرات المتعلمات أو العاملات وبين أجدادهن، الذين أصبحوا يجدون مشقة في توصيل آرائهم لأحفادهم. وأصبحت الشابات يطالبن باحتفالات محدودة، وزيارات وعلاقات ليست لها صفة رسمية وتتسم بقدر أكبر من الصدق مع المتقدم للزواج. وقد اظهرت المسلسلات التليفزيونية كيف يتعامل الجميع، الأهل والأبناء، مع فكرة «الاجتماعية» الجديدة وكيف يحاولون تبنيها، عن طريق حل المشكلات التى تستجد من نوع: ما هو شكل التواصل الذى يمكن أن يحدث بين نسيب المستقبل ووالد الفتاة، لأن الصمت كان هو الشكل السائد بينهما من قبل؟ لعب الورق معاً يمكن أن يشكل حلاً رديئاً بالمقارنة للأحاديث الرائعة التى كانت تديرها الخالات والجدات.

وقد تعرضت هذه المسلسلات لجميع المشكلات الحساسة التى يمكن أن تثار: تبادل الأفكار، التواصل، الحوار، معرفة الآخر ..

وكما رأينا، فان مطالب النساء الاسلاميات، تشبه الى حد كبير مطالب الشباب فى السبعينات. من هن نساء اليوم، ألسن هن أنفسهن مراهقات السبعينات؟ سندرس على مدى الصفحات التالية مطالبتهن الملحة بالتواجد الاجتماعى؟

لقد ذكرنا من قبل كيف يشمل التواجد الاجتماعى، فى أحاديث المبحوثات، البعد الروحى البشرى. والنطاق الاجتماعى هو أفضل مكان ينطلق منه الفكر، وتظهر فيه امكانيات التأمل والتحليل لدى النساء الإسلاميات. كما أن المطالبة بتواجد اجتماعى، قبل أن تكون مطالبة باثبات الوجود فى هذا الموقع أو ذاك، هي مطالبة بتواجد يطوره الفكر ويعترف به المجتمع ككل على هذا النحو.لأن تفكير المرأة وعقلها ليسا انعكاساً باهتاً لتفكير الرجل وعقله؛ فالمساواة هى القيمة العليا هنا. وعندما سئلن عن هذه الخاصية أكدت المبحوثات أن هذه الأمر لايمكن التشكيك فيه لأن رحمة الله لا ترضى بعدم المساواة.

اذا كان الجانب الاجتماعى، الذى يستثمره العقل بهذه الطريقة، سيسمح بالمطالبة بنوع من المساواة بين الجنسين، يجب ألا نعتقد أن العمل هو أحد الدوافع الأولية لهؤلاء النساء، وعدم الاهتمام هذا بالمجال الانتاجى يمثل اختلافاً أساسياً عن تيارات أخرى تضع العمل على رأس مظاهر الاندماج الاجتماعى للنساء. فمفهوم النساء الاسلاميات للمشاركة الاجتماعية لا يختلط بمفهومهن للعمل. ويبدو أن دنيا

العمل لا تهم كثيراً مبحوثاتنا. وبعبارة أخرى، فان المطالبة بالمساواة في الحقل الاجتماعي لا تعني استبدال النساء بالرجال في مختلف الانشطة التعليمية والاقتصادية والسياسية والدينية. كما انها لا تعتمد على أي مفهوم للتكامل كما هو الحال في الدائرة الخاصة.

فكيف يمكن تفسير هذا الوضع المتناقض بين المطالبة بتواجد اجتماعي ورفض الانعزال من جهة ، وعدم وجود رغبة في الاندماج في أحد الانشطة العامة الأساسية وهو العمل من جهة اخرى؟ سنحاول في هذا الفصل أن نجد تفسيراً لهذا التناقض عن طريق إلقاء الضوء على رؤية النساء الاسلاميات للمجال الانتاجي

النساء في الدائرة العامة:
تواجد اجتماعي متعقل

يجب أن نعلنها بصراحة: انتصار العقل لا يتحقق إلا على حساب الأعمال المنزلية وتربية الأطفال! غالباً ما تبدأ المناقشة بسؤال من هذا النوع: «الى متى سيتحتم على المراة أن تبقى في مطبخها لتعد الطعام أو تغسل حفاضات الأطفال؟» وهنا تتأكد المطالبة بمجال أكثر اتساعاً دون وضع حدود واضحة.

ومع ذلك ينبغي استبعاد التفسير الراديكالي: فلا يوجد موقف رافض للأعمال المنزلية وانما رغبة في عدم الاقتصار عليه، وألا تنحصر الأنشطة اليومية في المهام المنزلية وحدها. كما أن المطالبة بتواجد في الدائرة العامة تؤيد رفض الانعزال والانفراد. والتأكيد على المشاركة الاجتماعية للنساء كمجال مشروع لاستثمار الفكر يعبر، علاوة على رفض قيود الجهل، عن رغبة في الحصول على اعتراف المجتمع بالمرأة وقبوله لها، بدلا من استبعادها.

هذا التواجد الاجتماعي الذي يعد تعبيراً عن نضج العقل يقع على طرف النقيض من سطحية الحياة المرتبطة بالأولاد وحدهم، والتي ترفضها النساء الاسلاميات باصرار من علياء وقارهن. والنتيجة الطبيعية لهذا التأكيد علي التواجد، هو التطلع الى حياة أكثر نشاطاً، حافلة بالالتزامات. هذا الخطاب، الغني بالرموز، يجب تحليله في ضوء ظروف المجتمع الايراني. فهو أولا رد فعل للوضع الذي كان سائداً في الماضي، والذي كان متسما بالميل الشديد إلى الغرب ومنافقته برغم عدم معرفته بالقدر الكافي. وهنا يتخذ الخطاب مساراً أقل تعقلا مما بدا: فهذا التواجد الاجتماعي المدروس مرغوب بكل تبعاته الكبيرة والصغيرة، الاستثنائية واليومية. حتي

الصياغات الأكثر تجريداً وثقافة، جاءت مرتبطة بالجانب الاجتماعي أكثر من الفردي.

تتجسد المطالبة بتواجد اجتماعي مدروس، كأفضل ما يكون، في قاعات الدرس المتميزة كالجامعات. حيث يتعلق الأمر بالتزام مزدوج ازاء الدولة والمجتمع. وهكذا لا تهدف الدروس الي ارضاء الذوق الشخصي أو الاستمتاع الفردي، أو ارتقاء بضع درجات في السلم الاجتماعي، وانما تلبية احتياجات المجتمع من الموارد البشرية عن قرب. لذا يجب أن يقيم كل فرد يشعر بالمسئولية قدراته ويحدد امكانياته الحقيقية في تلبية هذا المطلب الاجتماعي أو ذاك. هذه المسألة أساسية وملحة بالنسبة للنساء، الملتزمات أيضا بمهمتهن الطبيعية والسامية كأمهات.

هذا المزيج من الولاء للدولة والشعب لدى المبحوثات، في تصورهن للتواجد الاجتماعي المدروس، لا يسئ بالضرورة الى مصالحهن. على العكس، فهو يسمح بالتحايل على بعض الالتزامات التقليدية المرتبطة أحيانا بممارسة دينية. على سبيل المثال، تطرح مسألة التوفيق، بين الالتزام الاجتماعي تجاه الدولة من ناحية وطاعة الزوج من ناحية أخرى، نفسها بسرعة. وترد طالبة: إنني أعمل بالفعل لدى الحكومة الأمر الذي جعلني أشعر أكثر من أي وقت مضى بمسئوليتي عن مستقبل بلدي. من الصعب أن يتقاعس المرء عن تقديم يد المساعدة لوطنه ومع ذلك سأناقش هذه الظروف بمنتهى الوضوح مع زوج المستقبل قبل ارتباطنا».

هذا لا يعني أن نتعجل في استنتاج أولوية حق الدولة على الممارسات التي شرعها الدين لأن مبدأ طاعة الزوج، من ناحية، مقبول ومعترف به من جانب جميع النساء الاسلاميات، برغم تأكيدهن على الطابع الجدلي لهذه الطاعة ورفضهن أن تكون أحادية الاتجاه: فطاعة الزوجة لزوجها لابد أن تقابلها واجبات على الزوج، وهذا التوازن تسعى النساء الاسلاميات الى تحقيقه في اطار الحوار الدائم.

هكذا نصل الى مبدأ «الحق والتكليف» فلا حقوق بدون واجبات والعكس صحيح. وتؤكد إحدى تلميذات السيدة أمين، (المرأة الوحيدة التي حصلت على لقب «مجتهد» و توفيت عام ١٩٧٧)، وكانت تحضر دورة تعقد في إحدى المدارس الدينية، قبل أن تنتقل الى مدن ايرانية أخرى «علمونا أن المرأة التي لا يرضى عنها زوجها مكانها في النار. لكن يجب أن نكمل الحديث ونقول أن الله لا يتقبل صلوات الرجل الذي لا يلبي الاحتياجات المشروعة لزوجته».

ومن ناحية أخرى، يمكن انتزاع هذا المبدأ من اطاره لوضعه في سياق آخر اكثر تعقيداً من مجرد العلاقة الزوجية. وتشرح إحدى الطالبات ذلك بقولها: «اذا كان

الرجل الذى يطلب يدى لا يوافق على التزاماتى والأهداف التي وضعتها لنفسى؛ لا يكون مسلماً حقا فى رأيى ولا يمكن أن أتزوجه».

هذه المشاركة الاجتماعية المتعقلة يقابلها اذن احساس عالٍ بالمسئولية السياسية والاجتماعية والدينية التى لاتقتصر على الدائرة العامة وحدها. انما تلبى رغبة فى اعادة توجيه الدائرة الخاصة فى إطار اكثر انفتاحا، حتى وان كان هذا الأمر لايتطلب الاقحام المباشر للممارسات التقليدية: «ربما تكون لدى خطيبى أسبابه الوجيهة التى تقنعنى بالبقاء فى المنزل. اذا كانت هذه الأسباب حقيقية، فماذا يمنعنى من الموافقة؟»

هذا التواجد الاجتماعى المتعقل ليست له حدود جغرافية. المهم أن يستطيع المرء تبرير سبب وجوده فى لحظة ما فى هذا المكان، وأيا كان الشعور بالانجذاب الى مكان آخر. فما ينبغى ايضاحه ليس تركيبته الخاصة / أو العامة وانما الجغرافيا المنطقية/ الكيفية.

هذه المطالبة لاتتلخص فقط فى تواجد مفيد داخل المجتمع، وانما تدعو الى تعديلات هيكلية. وقد تم التأكيد مراراً على رفض وجود النساء فى المكاتب كجزء من الديكور- كما كان الوضع فى عهد الشاه- وأيضا التأكيد على الرغبة فى مشاركة مسئولة وديناميكية داخل المؤسسات التى تعمل بها النساء. وفى مرة من المرات رفضت احدى المبحوثات أن تغير موعدانا قد حددناه فى الرابعة بعد الظهر وتجعله فى الصباح، واعتذرت قائلة: «إنى أعمل حتى الرابعة بعد الظهر؛ قبل هذه الساعة لايكون وقتى ملكالى، لا أستطيع تخصيصه لاهتمامات شخصية». وهذا موقف حميد، هل ينبع من حرص مفاجىء على الانتاج، أو من ضغط ايديولوجى، أو من رغبة فى عرض طريقة أخرى للتفكير، بغرض دعائى؟ وتستطرد محدثتنا قائلة: «هناك بالطبع لحظات فراغ أثناء النهار، لكن لو سمحت لنفسى ببعض الحرية، يجب أن أسمح بها أيضا لزميلاتى. فمنذ توليت هذا المنصب، وأنا أرفض دائما أن يتحول مكان العمل الى قاعة للمناقشات وتسوية المشكلات الشخصية، وهذاينسحب على الكوادر كما ينطبق على الموظفين العاديين. لقدأردت أن نتحمل جميعاً العبء المتمثل فى الجوانب المزعجة للعمل، وأن ننمى جميعاً أيضاً جوانبه المفيدة. ولا أحد يستطيع أن يوجه لنا اللوم على مستوى أدائنا.» هكذا لايكون الالتزام بالمواعيد من قبيل احترام اللوائح فحسب: ويندرج انتقاد العمل فى إطار الاحساس بالمسئولية والمساواة.

ومع ذلك، فقد تمكننا من اجراء أحاديث مع نساء اسلاميات أخريات خلال ساعات العمل دون أن يثير ذلك أي مشكلة حيث كن يبررن ذلك بأنهن: «يجرين هذه الأحاديث من أجل الإسلام ومن أجل الثورة: بل لقد سمحن لنا بالحضور الى أماكن عملهن لأن ما نفعله لايختلف كثيراً عما يقمن به». وتستطرد محدثتنا قائلة: «اذا كانت هناك بعض أوقات الفراغ، فاننا نقطعها بمناقشة ما نقرأه، أو بالقراءة الجماعية».
وفى هذا الصدد، تجدر الإشارة إلى أن القراءة، أيا كانت طبيعتها، تعد دائماً نشاطاً يعبر عن المسئولية والالتزام والرقى. وحينما سئلت إحدى المبحوثات عن وقت فراغها وكيف تقضيه، ردت بجدية شديدة: «إنها ليس عندها وقت فراغ، لأن قراءة الصحيفة فى رأيها ليست تضييعاً للوقت. تحتل القراءة فى الواقع مكاناً متميزاً فى هذا التواجد الاجتماعى الذى تتطلع اليه النساء الاسلاميات. وهى تشمل غالباً موضوعات سياسية واجتماعية وتربوية. ومن بين الأسماء التى ورد ذكرها كثيراً على ألسنة المبحوثات؛ والتى تعبر عن تنوع إهتماماتهن: ديستويفكسى، دافنيه دوموريبه، سيمون دوبوڤوار، اروين شو، ڤيكتور هوجو، ألبير كامى، سانت اكسوبيرى، اوريانا فالاتشى، وبالطبع الامام الخمينى وبازرقان وباذرجان وشريعتى ومطهرى والقرآن! واللافت للنظر أن المؤلفين الأجانب يحظون بنفس التقدير الذى يتمتع به الكتاب الايرانيون، حتى لو كان الشباب هم الذين يقبلون أساساً على الأعمال الاجنبية. والغريب أن كتاب ما قبل الثورة لم يرد ذكرهم إلا على لسان ٣ من بين ٧٢ مبحوثة.

وقد يتساءل البعض اذا كان هؤلاء معروفين حقاً للمبحوثات أم انهن لم يقرأن لهم شيئاً. لكن هذا الطرح ليس ملائماً لأن تلاميذ السبعينات كانوا يعرفون بالضرورة أعمالهم، على الأقل لأنهم تعلموها فى المدرسة فاذا كان كتاب أمثال «چوبك» و«هدايت» و«بهرنكى» وأيضا «آل أحمد» الذى يقل عنهم درجة، أصحاب أشهر الأقلام الايرانية فى تلك الفترة، لم يرد ذكرهم، فهذا ليس من قبيل الجهل أو السهو، بقدر ما يرجع الى أنهم لم يلعبوا دوراً رئيسياً فى التوعية والانتماء الراهن للمبحوثات. وبدون محاولة اصدار حكم فى هذا الموضوع، فان كتابات هؤلاء لم ترتبط قط بحركة اجتماعية نشطة. وظلت قراءة أعمالهم على مدى هذه السنوات عملاً فردياً وخاصاً، لامجال للتفاخر به فى الأحاديث. ويمكن القول بأن هذه الأعمال تتعارض تماماً مع كتب مطهرى، وخاصة كتابه عن المرأة، الذى نوقشت موضوعاته الأساسية على نطاق واسع، حتى بدون قراءته، كما حدث فى فرنسا على سبيل المثال،

عندما ادعى جيل كامل انه وجودى، برغم أن قلة قليلة هى التى تجاوزت فى قراءتها الصفحات الأولى من كتاب«الانسان والعدم»... ذلك لأن وسائل الاعلام والدوائر الدينية وملحقاتها تولت مناقشة هذه الأمور.

هكذا، تضفى القراءة طابعاً علمياً ومنطقياً على هذه المطالبة بالاعتراف الاجتماعى، حتى لو لم تمدها بمحتوى دينى وثقافى وسياسى. لم تعد النساء الاسلاميات تنظرن الى القراءة باعتبارها عملاً فردياً ومنعزلاً، وانما جزء من ظاهرة للاتصال الاجتماعى تعزز نتائج اجتماعية وسياسية. وعلى سبيل المثال، فان قراءة كتاب الإمام على للمؤلف المصرى عبد الفتاح عبد المقصود وهو من ثمانية أجزاء "تتيح الدخول فى مناقشة حول تقييم الحكومة الاسلامية وموقفها من الحرب ومن المعارضة؛ ويمكن أن يتجاوز هذا النقاش اطار اللقاءات الدينية ليجرى فى دوائر مختلفة الاتجاهات. لذا، تتخطى هذه المطالبة بتواجد اجتماعى حدود الادراك المجرد للواقع الاجتماعى، فهى أيضا تدريب على كيفية التفكير والتصرف لكى تصبح المرأة عنصراً فاعلاً حقيقاً فى المجتمع؟ لقد قرأت غالبية النساء الاسلاميات كتاب شريعتى«فاطمة هى فاطمة» مراراً وتكراراً. وهن يرين أن أهم أفكار الكتاب وأكثرها حيوية هو التركيز على تجاوز فاطمة لوضعها كابنة وزوجة وأم لكى تضطلع بالدور الذى لعبته؛ وعدم اكتمال هذا الدائرة الخاصة هنا هو الذى يفتح الطريق أمام تأكيد اجتماعى جديد للذات.

لقد ركزنا حتى الآن على الصلة بين هذه المطالبة والشباب وفعل ثقافى ما. وكما أشرنا فى الفصل السابق،فقد أظهرت أزمة الحجة الدينية التقليدية، حتى فى أماكن التجمعات القديمة، أن هذه الرغبة ليست مقصورة على المتعلمات وحدهن. حيث وجدناها على سبيل المثال لدى مجموعة من النساء تنتمين الى الطبقات المتواضعة التى تعيش فى جنوب طهران، عندما اتفقن على القيام ببعض أعمال الحياكة للجنود على الجبهة. وأوضحت إحداهن، وهى سيدة مسنة فى الستين من عمرها، مغزى مشاركتهن وراء خطوط القتال بقولها: «كل صباح أخرج من المنزل مع زوجى، حيث يصحبنى وراءه على الدراجة النارية الى هنا، ويذهب هو الى عمله. ثم يأتى ليأخذنى آخر النهار لكى نعود سويا الى المنزل- وهكذا لا أنشغل فقط بأعمال المنزل، ولا بالثرثرة مع الجيران، ولا يكون لدى الوقت لكى أحلم بأموال الآخرين. كل هذه الأشياء لاطائل من ورائها. بينما عملى هنا يعود بالفائدة على جندى واحد على الأقل فى الجبهة». هذا الكلام ليس فيه شبهة دعاية للحرب أو الثورة الاسلامية، انما احساس

بضرورة التواجد الذى يعترف المجتمع بأهميته وفائدته، ورغبة فى الافلات من ايقاع آلى لايرحم ويحبس المرأة فى حيز مغلق.

تمثل أوقات الفراغ أيضاً تحدياً فى هذه المطالبة بتواجد اجتماعى مدروس. فأماكن النزهة محددة بوضوح: الجبال والحدائق الواقعة خارج المدينة؛ والهدف من هذه لنزهات هو الاستمتاع بجمال الطبيعة واستنشاق هواء نقى ومتجدد لم يعد له وجود فى مدينة طهران التى ضاقت بزحامها واختناقاتها المرورية. لقد أصبح الاهتمام بالبيئة هو موضة العصر، وامتداح الطبيعة من الموضوعات الثابته فى أحاديث النساء الاسلاميات؛وانضمت السينما الى هذه التركيبة: حيث يتم اختيار الأفلام على أساس المناقشات التى يمكن أن تثيرها؛ كل هذا يتم فى اطار الرغبة فى عدم ممارسة نشاط ترفيهى بحت يوصف بالتفاهة وبأنه تضييع للوقت .

بيد أن هذه المطالبة بتواجد اجتماعى مدروس لايتم التعبير عنها من خلال انشطة خاصة (القراءة) أو اطارات محددة(العمل) فقط؛ انما يصطدم أيضاً بالواقع اليومى العادى والآلى. لكن المرأة تتجاوز هذه الرتابة باضفاء بعض المنطق عليها: فالمهرله فائدة، والطاعة ليست مطلقة وانما يجب فهمها فى اطار التوازن بين الشركاء، والأعمال المنزلية ليست واجباً على الزوجة بالمعنى الحرفى وانما اختيار ضمن منظومة العلاقات والمساعدات بين الزوجين. وتقص إحدى المبحوثات بكثير من الفخر: «أعرف امرأة قالت يوماً لزوجها انها ستذهب لزيارة والدتها وانها جهزت له الطعام فى الثلاجة، فطلب منها زوجها أن تبقى فى المنزل وتؤجل هذه الزيارة، فأطاعته الزوجة وبقيت، وخرج هو الى عمله، وعند عودته، طلب منها أن تحضر له الغذاء، فشرحت له الزوجة انها أطاعته ولم تذهب الى والدتها، لكن شيئاً لايلزمها بأن تجهز له طعامه». ولكى نفهم تفرد مثل هذه الخطوة، يجب أن نتذكر أن معظم الايرانيات، العاملات وغير العاملات، مكلفات بالأعمال المنزلية، وقلة قليلة لاترى أن هذه الأعمال واجبة عليهن، أو انها يمكن أن تكون ميداناً للتعاون والمشاركة بين الزوجين.

وقد ارتبطت مظاهر الجمال والملابس والزينة واختيار ألوان الحجاب بهذه المطالبة بتواجد اجتماعى مدروس. فمن أسوأ الأمور أن تفوح روائح الطبخ من المرأة. والنظافة شىء ضرورى: أو ليست علامة على الصحة؟ ولم يعد للجمال دلالات سلبية. وأصبح العطر الراقى والذوق الرفيع فى اختيار الملابس من الصفات المحمودة فى الدائرة الخاصة. فقد أكد النبى حبه «للصلاة وللنساء وللعطور». ولم يختف التعلق بالملابس الجميلة، حتى لو تبنت بعض النساء موقفاً راديكالياً وامتدحن الزى الاسلامى

الموحد.وهنا أيضا، لايمكن الجزم بأن هذا الموقف لاينطوى فى أعماقه على رفض الاستبعاد من الميدان الاجتماعى. فقد ذكرت احدى النساء متفاخرة: «إن ملابسها خارج المنزل وداخله متماثلة». ألا تنم هذه العبارة، من خلال الربط بين العام والخاص، عن رغبة فى حماية النفس من الاستبعاد الاجتماعى.

والطعام أيضاً، باعتباره مهمة تقليدية للمرأة، يمكن تحميله دلالات جديدة، وتوضح ربة أسرة من وسط متواضع هذا الكلام بقولها: «بالأمس القريب أعددت طعاماً اسلامياً لقى استحسانا كبيراً من جانب المدعوين، كان عبارة عن» «لوبيابلو» (وهو طبق يتكون عادة من لحم وأرز وفاصوليا خضراء)لكن بدون لحم. لقد أتى المدعوون على الأطباق بالكامل وأكلوا أصابعهم وراءها. ومن المفارقات الغريبة هنا أن تسمية «اسلامى» يقصد بها عدم وجود اللحم: وهى عادات غذائية فرضت فى بداية الحرب، التى غالباً ما يحدث خلط بين تاريخ قيامها وتاريخ تأسيس الجمهورية.

فالأزمة الاقتصادية يجب ألا تؤدى الى عزلة متزايدة، ينتج عنها فقدان الاعتراف الاجتماعى؛ وانما ينبغى أن تكون، على حد قول النساء الاسلاميات، فرصة لمقاومة التفكك الأسرى وموضع الابتكار الاجتماعى. وقد يجد المرء نفسه فى لحظات كثيرة واقعاً تحت اغراء تحليل هذا الطرح باعتباره نوعاً من الخضوع الجديد أو التكيف الوظيفى. وهذا الطرح ليس مرفوضاً تماماً، حيث تبقى جدة الإطار والرغبة فى ايجاد صلات جديدة بين الخاص والعام، تحت اشراف العقل. وهذه الرغبة هى التى تعطى لرفض الاستبعاد الاجتماعى دفعة جديدة وحيوية ايديولوچية نظراً لوجود المرأة المكثف على الساحة العامة.

ثبت أن التماثل المكانى بين مصطلحى الداخل/ والخارج لايسمح بتصور«جغرافيا» جديدة لعالم النساء الاسلاميات. وفيما يلى سنركز على دراسة عناصر مثل هذا التصور: التى لاتتمثل فى الفكرة التى كونتها النساء الاسلاميات عن المساواة بين الرجل والمرأة بقدرما تتجسد فى تصورهن الغامض للعمل والعوامل الاقتصادية. وخلف هذا التصور سنجد - كعنصر أساسى- تخيلهن لانفسهن وللجنس والجسد..

العمل: مسئولية وليس قيمة

أكدت المبحوثات بالاجماع أن«العمل هو محرك مسئول وليس قيمة فى حد ذاته» فاذا تناولناه من الناحية الاقتصادية البحتة، سنجد أن هذه المسئولية تقع بالكامل على عاتق الزوج لأنه وحده الذى يتحمل الأعباء العائلية للأسرة؛ بل انها واجب دينى وشرعى. واذا أرادت المرأة أن تخرج الى ميدان العمل، فيجب أن يكون ذلك بناء على رغبة واختيار شخصيين. وتعترف المبحوثات بوجود حالات خاصة يكون العمل فيها ضرورة للمرأة؛ ويتعين عليها فى هذه الحالة أن ترضخ للظروف من باب الاخلاص والولاء. ومن أكثر الأمثلة التى تضرب فى هذه الحالة هو الالتزام العائلى، حين ينبغى على المرأة أن تسد الفراغ الذى يحدثه غياب الوالد المتوفى، أو مساندة زوج مريض أو يواجه صعوبات فى تلبية احتياجات الأسرة. وهناك حالات أخرى تفرض نفسها وتبرر خروج المرأة الى ميادين العمل، مثل الدفاع عن ايديولوجيا سياسية أو قومية:«عندما يذهب الرجال الى الجبهة ليحاربوا، يجب أن تحل النساء محلهم لكى لاتتعطل العجلة الاقتصادية». وهذا المنطق يمكن أن يذهب أبعد من ذلك: «اننا نستعين بأطباء هنود، فلماذا لانحاول الحلول محلهم تدريجياً؟ بلدنا لايزال فى حاجة إلينا. وعلينا أن نسد هذه الحاجة». وحول سؤال عن قدرة المرأة على القيام بمهام التمثيل السياسى(كمجال من مجالات العمل) ردت إحدى المتحدثات قائلة:«لقد لعبت السيدة زنيب (ابنه فاطمة) دوراً مماثلا عندما ذهبت للتفاهم مع الأمويين، بعد أن استشهد جميع رجال القبيلة فى معركة كربلاء».

وهكذا، يعتمد كل عمل أيا كانت طبيعته- انتاجية، تربوية، دينية أو سياسية- على وجود الرجال؛ ولاتكون مشاركة المرأة واردة الابصفة استثنائية وتكون مرتبطة الى حد كبير بعدم وجود أيدى عاملة كافية من الرجال. وحول سؤال عما اذا كان عدد النائبات فى البرلمان كافياً(أربع من بين ٢٧٠ نائباً)، أجابت جميع المبحوثات، عدا اثنتين، بأنه ليست هناك مصلحة معينة فى وجودهن: «يكفى أن يكون هناك رجال مسئولون، يتوخون العدل فى عملهم، دون اتخاذ مواقف متحيزة». فالعدالة ليس لها جنس والنساء لن يأتين بمفاهيم جديدة لها. وعلى أى حال، «فالبرلمان لم يوجد إلا من أجل مشاكل المرأة»؛ لذا لا يمثل وجود المرأة تحدياً خاصاً (لكن مما لا شك فيه أن شعوراً بالعجز وعدم الفائدة يظهر عند متابعة عمل المجلس). وهذا لا يعنى أن النساء مستبعدات أو يمكن استبعادهن من ميدان السياسة المؤسسية. ويمكن أن يتخذ

وجودهن أشكالاً أخرى: حيث تؤكد المبحوثات أن«وراء كل عظيم إمرأة» هذه المرأة يمكن أن تكون والدته أوزوجته.

وبهذه الطريقة، عبرت النساء الاسلاميات بصفة عامة عن تصوراتهن لمساهمة المرأة فى تسيير المجتمع- فكيف يمكن تفسير هذا التنصل النسبى، وهذه التبعية المؤكدة للرجال، وعدم وجود أى مقابل مادى فى أحاديثهن؟ وهن يرين أن العمل، قبل أن يكون عملية انتاجية أو مقابلاً مادياً، هو تواجد انسانى متكامل، قلباً وقالباً، فى الدائرة العامة. وهناك علاقة جدلية بين هاتين النقطتين تفسر مفهوم النساء عن العمل. فالمساواة الفكرية والمساواة الاجتماعية بين الجنسين، كما تطالب بهما النساء، ليستا موضع شك؛ لكنهما لايخففان شيئا من خصوصية المرأة التى يكون لها ثقلها فى عمليات التوظيف الفعلى. وخصوصية المرأة كما أشرنا من قبل تتركز فى مستويين: جسدى وعاطفى. وهذا المستويان هما اللذان يحددان مكانة المرأة فى سوق العمل. من الواضح ان مثل هذا الحديث، الذى تتشبث به النساء الاسلاميات بشدة، يعزز عملية تقسيم المهام بين الرجال والنساء فى المجتمع الايرانى. فالنسا لمهن التعليم والطب، والرجال لهم باقى الأعمال.

وتقسيم العمل هذا يجد تفسيره فى تكامل الجنسين؛ لكن هذا التكامل يقع فى الدائرة العامة وليست الخاصة. أو بعبارة أخرى، هذا المفهوم- الذى يشكل فى الاطار الخاص مجالاً للمطالبة أو يتضمن على الأقل نوعاً من توازن القوى- يصبح، فى الاطار العام، صيغة لدمج الاختلافات، كى لاتقول أوجه عدم المساواة، دون إثارة أى مقاومة.

سنحاول فى الصفحات التالية تحليل مدى تأثر الحديث الإيجابى للنساء الاسلاميات، القائم على الاختلاف الطبيعى بين الجنسين، بالوزن الثقافى للصور التى تشكل العلاقات بين الخاص والعام وبين الرجل والمرأة، أكثر من كونه محصلة لهيمنة ثقافية ودينية، لا نعتزم على الاطلاق التهوين من شأنها. أو كما قال جودلييه فى عبارته الجميلة:«تقسيم العمل لايفسر السيطرة طالما أنه يتوقعها مسبقاً»(١٩٨٢ : ٣٨). وانطلاقاً من مبررات النساء الاسلاميات لرفضهن العمل، يجب أن نستنتج وجود صلة بين المطالبة بتواجد اجتماعى والرغبة الملحة فى البقاء بعيداً عن أى مجال يختص باتخاذ القرارات أو التنفيذ أو تحمل أى مسئولية مؤسسية.

والعمل، فى رأى النساء الاسلاميات، يتطلب قبل أى شىء آخر، تواجدهن الجسدى فى مكان ليس لهن سيطرة عليه ونظرتهن للعمل لايمكن أن تنفصل عن

نظرتهن لأجسادهن وجنسهن. وقد رأينا بالفعل، فيما يتعلق بالحجاب، أنه قبل أن يكون بحثاً عن شكل معين فى الملابس، فهو تأكيد لخلق اجتماعى معين، يقوم أساساً على التحكم فى السلوك والسيطرة على حركات الجسد.

وعلاوة على أن العمل يتطلب وجوداً جسدياً، فهو يحتاج الى جهد فى التركيز. وفجأة لايصبح جسد المرأة مجرد مركز اغراء وانما أيضا مركز ضعف، كما تردد النساء مراراً وتكراراً «الرجل أقوى من المرأة». وهذا الموقف لايعد أبداً من قبيل التقليل من شأن المساواة بين الجنسين أو التشكيك فيها: «ما الذى يمكن أن تحسد عليه المرأة عندما تقود بلدوزر على سبيل المثال؟ هل يمكن أن تصبو المرأة حقيقة الى حمل كيس من الأسمنت على كتفيها؟» قد يتساءل البعض بالتأكيد عن هذه الصور، التى تشير الى رؤية غاية فى الضيق للعمل، لدى المبحوثات، وعن فشل ايديولوجية بهلوى العصرية فى تقديم رؤية أكثر تطوراً للتنمية. لكن الأهم هو محاولة التوصل الى المنطق الكلى فى موقف النساء الاسلاميات.

بيد أن هذا الضعف الجسدى، المفترض أنه يحد من دخول المرأة سوق العمل، ليس محسوساً بشكل جوهرى ويعد فى الواقع بمثابة حجة واقية. وعندما سئلت النساء الاسلاميات عن وضع النساء الايرانيات فى الشمال اللاتى يعملن مثل الرجل تماماً ما لم يكن أكثر فى زراعة الأرز، جاءت اجاباتهن طريفة للغاية. فمنهن من قالت: «اننى اشفق عليهن، ولا أعتقد أن هذا العمل يلائمهن. ويجب أن يكافحن من أجل تخفيف هذه الأعباء عنهن. إن الرجال هم المستفيدون من ذلك». وأكدت أخرى امكانية وجود استثناءات إلا أن هذا لا ينفى التفوق الجسدى للرجل «القوانين فى المجتمع يجب أن تعبر عن الاغلبية، ولا يمكن أن تعبر عن الجميع. وستظل هناك دائما استثناءات. حتى لو نجحت النساء فى القيام بنفس أعمال الرجال، سيكون هذا على حساب انوثتهن، حيث سيفقدن رقتهن وحنانهن. انظروا ماذا حدث فى عهد الشاه مع النساء اللاتى عملن كقائدات لسيارات الأجرة؛ فهذا أفضل تجسيد لما كنت أقوله تواً. لأنهن كن يتصرفن كزميلاتهن الرجال، على طريقة الداش وهم جماعات من الرجال المهمشين اجتماعياً، بسبب افتقارهم الى التعليم العصرى، يمارسون غالباً مهناً خدمية أو يعملون بالتجارة، ولا يعملون أبداً فى الادارة، ويتميزون بطريقة معينة فى الملبس والحديث.

وهكذا ندرك بشكل أفضل معنى التأكيد على اسقاط صفات الرقة والحنان عن

المرأة. ويتم الاستعانة بالعديد من الأمثلة التقليدية على خصوصية المرأة، مما يسهم فى تعزيز رفضها للأعمال الشاقة أو الغبية أو المرهقة. وفى ظل هذه الرغبة فى التميز عن الرجال، نجد أيضاً احتقارا للأنشطة التى لاتحظى بتقديرا جتماعى واستخفاف لها.
ومع ذلك، يتطور هذا التدرج شيئاً فشيء. نؤكد هنا كيف كان الحصول على البكالوريا وحدها ،قبل صدمة عام ١٩٧٤ البترولية، يعمق الاختلاف بين الأجيال وأيضا بين الطوائف الاجتماعية. وكان هناك من يريد أن يصبح عصرياً ومتعلماً ومن ذوى الياقات البيضاء، وهناك الآخرون. وكانت ربة الأسرة تفضل ألف مرة أن تقدم زوج ابنتها بوصفه ادارياً أو موظفاً على أن يكون«كاسب» (التاجر الصغير المستقل، الذى يختلف عن التاجر الكبير فى السوق). بيد أن هذا الوضع تغير منذ قيام الثورة وخاصة مع الحرب. وهو لا يرجع إلى تعديل فى القيم المرتبطة بالدراسة أو الادارة أو العمل بقدر ما يعد سلوكاً واقعيا إزاء الأزمة الاقتصادية: فلم يعد أجر الموظف يكفى لتلبية الاحتياجات الأساسية لأسرته بسبب التضخم المطرد، على عكس«الكاسب» الذى استطاع التكيف مع المعطيات الاقتصادية الجديدة بسبب المضاربة. ومن ثم أصبح «الكاسب» صيداً ثميناً للأمهات الباحثات عن أزواج لبناتهن. لكن الكاسب تغير أيضاً:وأصبح الجيل الجديد منهم يرتدى رباط العنق وأصبح مستواهم التعليمى أفضل من ذى قبل.

هناك صور أخرى، أكثر رسوخاً من الناحية الثقافية، أثرت على وجود المرأة فى الميدان الاجتماعى، وجعلت دخول سوق العمل أصعب على أساس المساواة.تقول طالبة جامعية فى هذا الصدد:«لايمكن تصور امرأة عاملة تنام فى الشارع أوعلى حافة الترعة، فى فترة القيلولة بعد تناول الغذاء وقبل استئناف العمل فى فترة بعد الظهر؟ اذا كان مجرد الأكل فى الشارع لايزال يمثل مشكلة».والغريب أن نفس الاعتراضات سنجدها أيضا عند الحديث عن مهن أخرى أرفع شأنا:«كيف يمكن تصور امرأة فى مهنة مهندسة كهربائية يتعين عليها أن تصعد على الأعمدة الكهربائية لقياس شدة التيار؟» هذا هو السؤال الذى طرحته طالبة جامعية فى الصف الثانى بقسم الهندسة الانشائية؛ وهناك أيضاً مثال مهندسة البترول:«التى سيتعين عليها أن تتسلق السقالات العالية لبلوغ براميل البترول من أجل التحقق من جودتها».

وهناك إجابات أخرى بعيدة عن الواقع تبعث على الابتسام لكن يمكن الاستماع اليها عند طبقة أخرى، المهم هو التركيز فى كل مرة على مصاعب حركات الجسد أو

التواجد الجسماني النشط أو الالتزام بإتيان بعض التصرفات على الملأ تكون غالباً مقصورة على الدائرة الخاصة(مثل الأكل والنوم) للتدليل على عجز المرأة عن العمل الانتاجي. وجاء جناح معين في المعارضة الدينية لنظام الحكم الاسلامي ليعزز هذه الحجة. في مجال اعتراضه على التواجد المكثف للنساء، ضرب مثالا بصلاة الجمعة، حيث تؤدي النساء الصلاة في الهواء الطلق، ولا يكن حينئذ في وضع سليم تماماً..، وهناك من هم أكثرر اديكالية، حيث يعترضون على النساء اللاتي يلوحن بأيديهن خارج الحجاب لكي يرددن الهتافات. وتصور البعض امرأة وزيرة تكون في حالة وضع أثناء زيارة نظير أجنبي لبلدها.هنا يحدث تقارب بين الخاص والعام، بغض النظر عن الطبيعة الخاصة للمرأة، من أجل تولي موقع مسئول. وهذه الخصوصية يتم تناولها طواعية بتعبيرات جنسية صريحة أو ضمنية. مثل هذه الصور تنتشر في المجتمع الايراني وتشكل فرامل لاتقل قوة عن القرارات السياسية أو القانونية. والانطباع الذي نخرج به مما سبق، أن هناك ارتباطاً كبيراً- ظاهرياً على الأقل- ببعض القوالب في المجتمع الحضري، حتى من جانب النساء الاسلاميات حتى لو كن لايقبلن جميع التبعات. لكن، قبل أن نختتم حديثنا هذا، يجب أن نتساءل عن الخاصية النسائية الثانية التي ذكرتها المبحوثات ألا وهي: الخاصية العاطفية.

«العاطفة» على جانب كبير من الأهمية بالنسبة للنساء لأنهن يتحركن في عالم شعوري تتضافر فية الرقة مع الحنان الى مالانهاية.لكن العاطفة ليست مرتبطة بالمرأة وفقط، فهي أحد المكونات الأساسية للأم، المعترف بها التي تحظى بتقدير كبير. والدور التربوي للأم مرتبط بطبيعتها طالما أن العاطفة نتيجة طبيعية لخصوصيتها الجسدية وهي الضمان لأمومة ناجحة، وقد ذكرت احدى المبحوثات عبارة ايرانية شائعة تقول: «إن المرأة تستطيع تربية أطفالها على قطعة صغيرة من الأرض، بينما الرجل لايستطيع ذلك حتى لو كان على جبل من ذهب». وهذه العاطفة التي نوهنا بها هي التي تمد المرأة بالمواصفات العامة للأم: مثل الصبر، والاستمتاع برعاية الأطفال، ومتابعة تطورهم التعليمي. وهناك وصف تقليدي نسبياً في هذا الشأن: فالمرأة تتصرف بوحي من احساسها، في مقابل الرجل الذي يتصرف بوحي من عقله. بيدأن هذا الاختلاف الأساسي يجب ألا يؤثر- في رأي النساء الاسلاميات- على المساواة بين الجنسين، وهن يرفضن في الواقع تحليل هذا الاختلاف بوصفه نقصاً:«اذا اعتقدنا أن المرأة ينقصها العقل، يمكن أن نقول أيضا أن الرجل تنقصه العاطفة لكن أحداً لا يستطيع أن يقول ذلك أبداً.»

وهذا الاختلاف بين الرجل والمرأة له فى النهاية وضع شديد الغرابة. فهو يتجسد فى أشكال عدة، لكنه أبداً لايوضع فى الاعتبار كمبدأ أساسى أو منظم للعلاقات الانسانية. وتشرح المبحوثات بطريقة متناقضة بعض الشيء أن العاطفة يكون لها بالتأكيد تأثير واضح على العقل، على ألا تؤدى هذه السيطرة الى اختفاء العقل من العالم النفسى للمرأة: أو ليست وظيفة الأم مهمة كلف الله بها المرأة؟

فاذا أدت العاطفة الى جعل المرأة تعطى أولوية لرعاية أطفالها وتربيتهم، ستصبح حينئذ عقبة أمام ممارستها لمهنة القاضى أو اعتبار شهادتها مساوية لشهادة الرجل(شهادة امرأتين تعامل كشهادة رجل واحد فى الاسلام) فما هو تفسير النساء الاسلاميات لذلك؟ تقول احداهن بشيء من العصبية: "ولماذا منصب القاض بالذات؟ كما لو كان النساء أصبح لهن الحق فى دخول جميع المهن،ولم يبق إلا القضاء."وعبرت أخرى عن ضيقها قائلة:«كم عدد النساء اللاتى يشغلن هذا المنصب فى الغرب، حيث تتوفر حرية الاختيار؟»أن تُطرح مسألة حرية الاختيار فهذا أمر مفهوم، لكن الاجابة الأولى تنطوى دائما على انتقاد. وهذا يثبت أن المسألة حساسة من عدة أوجه. فهناك أولا الاحساس بأن هذا السؤال سيتيح لنا فرصة الحكم عليهن خلال المقابلة. وهناك أيضا فكرة أن ردودهن ستجلعنا نصدر أحكاماً على الاسلام، قد تكون مبنية على عناصر غير مضبوطة. وترى أخريات أن هذه المشكلة ليس لها وجود حقيقى فى حالة ايران: حيث تعقد مسابقة صعبة لدخول الجامعة، وتتراجع مسألة اختيار التخصص الى مرتبة ثانوية. وهناك تفسير أخير مرتبط بحجم الجدل حول بعض المبادىء الدينية فى المجتمع الايرانى. وقد أشرنا فى الفصل الأول من هذا الكتاب الى الأحاديث المتناقضة حول منع النساء من شغل منصب القاضى، وهى أحاديث ناتجة عن عدم وجود نصوص قرآنية صريحة تؤيد هذا الحظر؛ ويمكن أن نستنتج أن الاجماع هنا استند الى مصادر أخرى غير المصدر الوحيد الذى لاسبيل للشك فيه، فى رأى النساء الاسلاميات، ألا وهو القرآن.

مع ذلك، وأيا كان التردد فى البداية، فقد اجتهدت النساء الاسلاميات للرد على السؤال المطروح. ثمة مثال يتردد دائما فى براهينهن، يتعلق بالمجرم الذى يبكى بكاء يمزق القلوب:«إن وزن العاطفة قوى لدى المرأة إلى حد أنها لايمكن أن تكون موضوعية وعقلانية فى مواجهة مجرم يبكى بكاء مراً. ولا يمكن للمرأة أن تمنع نفسها من التفكير فى زوجته وأطفاله». هذا يجعلنا نقول أن المرأة القاضية هى أم قبل كل

شيء ولا يمكن أن تنفصل تماماً وفعلاً عن الدائرة الخاصة. هذا الخلط بين المرأة والأم هو العقبة الأساسية التي ينبغي تجاوزها من أجل اقتحام المجال الاجتماعي بشكل مستقل.وبعبارة أخرى، يجب الاعتراف بأن الدائرة الخاصة تفرض نفسها على النساء، وهي دائرةكاسحة تجتاح جميع زوايا وخبايا الدائرة العامة. هذه الصعوبة التي تجدها المرأة في فرض نفسها على الشارع والمحيط الخارجي، تتأكد من خلال رد النساء الاسلاميات على سؤال حول عدم المساواة بين الجنسين في مسألة الشهادة أمام القضاء:«اذا تخيلنا وقوع حادث فظيع على الطريق، والضحايا مضرجون في دمائهم، ماذا سيكون رد فعل المارة؟ النساء سيصبن بالذعر، وتفلت أعصابهن، وينخرطن في البكاء حين يتذكرن أسر الضحايا التي سيمزقها هذا الحادث. أما الرجال، فسيحتفظون برباطة جأشهم، ويحاولون تحديد أسباب الحادث، ويستدعون سيارة الاسعاف».

في حديث النساء الاسلاميات، لايعد احساس المرأة بالغربة في الشارع قدرياً، لأنه يرجع الى غيابهن الطويل عن المجال العام،وانعزالهن داخل الدائرة الخاصة. ويساند شريعتي هذا الرأي بابداء عدة ملاحظات يعترض فيها على تربية البنات، التي تتسم بتراكم المحظورات: فعليهن ألا يكتبن ولا يقرأن ولايرغبن ولا يرين ولا يتحدثن ولا يفعلن ولا يسألن ولا يتحركن.. الخ(١٩٨٣/ ١٣٦٢: ١٠٣).

وهكذا، فان عقلانية النساء الاسلاميات وواقعيتهن لاتدانيها إلا بساطة بعض أمثلتهن. لكن قد يكون من المجدي أن نرى كيفية معالجتهن لها لنستفيد بها. مما لاشك فيه أن بعض النساء مقتنعات بعدم صحة كثير من المحظورات، مثل حظر اشتغال المرأة كقاض، لكنهن لايطالبن بتغييرها، ويذكرن في هذا الشأن مبررات شخصية أكثر منها دينية أو اجتماعية:«هذه المهنة لاتناسب المرأة، بل إنها تجعل قلبها قاسياً» أو«لايشرف امرأة أن تمارس مهنة القاضي».وتسوق أخريات، أكثر تقليدية، حججاً مختلفة:«حتى لو لم يكن هناك حظر إلهي في هذا الشأن، فالأمر يستوجب الشكر وليس الاحتجاج.لأنهم بذلك يعفون المرأة من مسئولية اضافية، فضلاً عن أن هذا المنع يجنبنا ارتكاب معاصي باصدار أحكام خاطئة».

وسواء كان عاراً أو شرفاً مشكوكا فيه، فان العمل مسئولية وعبء اضافي قد يغير من طبيعة المرأة ويجعلها تنزلق الى المعاصي. يضاف الى هذا التصور، واقعية تتعلق بسلوك الأزواج:«أقصى ما يفعله أزواجنا، أن يرفعوا فنجان الشاي». فاذا كان الوضع كذلك لما المطالبة بأعباء إضافية في العمل، اذا كانت شئون المنزل ملقاة كلها

على عاتق الزوجة؟ والنتيجة الطبيعية، أن العمل فى حد ذاته لم يعد قيمة ايجابية ولا ينظر إليه أبداً -على عكس الحركات النسائية فى الغرب- باعتباره ميداناً محتملاً للاستقلال والاعتماد على النفس، أو كمجال لاثبات المساواة بين الجنسين.

مع ذلك، وايا كانت الانتقادات الموجهة الى دنيا العمل، تظل المشاغل المهنية ميزة اجتماعية تتطلع لها النساء. وان كانت تحديات هذا المجال تقتصر كما سنرى على الدائرة الخاصة: فالعمل يتيح للمرأة فرصة تدعيم موقفها ووضعها فى محيط عائلتها، ومن هذا المنطلق، تطالب النساء الاسلاميات بشدة بأن يكون لهن مكانا فى تخصصين اثنين فى سوق العمل هما: التدريس والطب. لأن هذين النشاطين، كما تقول المبحوثات، يلائمان تماماً طبيعة المرأة ولا يؤثران فى أى لحظة على وظيفتها كأم. وسنبين كيف فند هذا الحديث، الحريص على أنوثة المرأة وأمومتها، الممكن وغير الممكن فى المجتمع الايرانى. هذه الفرضية أولية، أيا كان قدر الهيمنة الايديولوجية التى يمارسها النظام وأيا كانت واقعية هؤلاء النساء.

فالتدريس والطب اذن لهما أولوية فى سوق العمل، حسبما ذكرت النساء الاسلاميات. والمقصود بالتدريس هنا المراحل من الحضانة الى البكالوريا: فلفظة أستاذ- التى تطلق على مدرسى الجامعة- لم يرد ذكرها أبداً. أما الطب فيعنين به ثلاثة تخصصات: التمريض، الطب العام، وأمراض النساء.

وترى المبحوثات أن طبيعة المرأة هى التى فرضت اختيار هذه المجالات: فمن الضرورى ألا يكون لها أى تأثير على وظيفتهن كأم. واذا تابعنا عن قرب أحاديثهن، سنجد أن هذا الحرص على الدفاع عن دور الأم المقدس ليس فجائياً. فهذا الاختيار ينم عن واقعيتهن، ورؤيتهن لنطاق الممكنات، ويعبر عن طلبات أخرى ملموسة، وثيقة الصلة بالواقع اليومى.

نبدأ بالحديث أولاً عن تحديد وقت العمل، وهو العنصر الذى لم تغفله واحدة من المبحوثات: «التدريس مناسب جداً للمرأة. فهو يتيح لها وقتاكافياً لرعاية أسرتها وأطفالها، لأن العمل يكون لمنتصف النهار فقط. وأيضا هناك إجازات أكثر، ولا تضطر الأم لترك أطفالها بمفردهم فى المنزل». وبصفة عامة، لاتتصور المبحوثات أبداً المنزل بدون أم، فمن المفروغ منه ان الأب يكون غائباً على الدوام فى عمله ولا يمكن أن يعود الى المنزل قبل عودة الأبناء. وغياب الأم يعنى اختلال النظام وانتشار الفوضى

التى ترفضها النساء بعنف. وهذه الفوضى تتمثل بداية فى القذارة: «عند دخول منزل امرأة عاملة، نتبين ذلك على الفور، لأن المنزل يكون فى حالة فوضى غالباً، والأوانى المتسخة متراكمة فى ركن الفناء. فكيف نتوقع أن يصبح مثل هذا المنزل واحة سكينة للزوج والأولاد ؟»

هكذا يرتبط اختيار المرأة لعملها بظروف رعاية دائرتها الخاصة، وهو أمر ضرورى للغاية. والاهمال فى هذه النقطة يمكن أن يؤدى الى عواقب وخيمة. وتضرب احدى المبحوثات مثالاً باحدى قريباتها، التى طلقها زوجها مؤخراً: «كانت دائما متغيبة عن المنزل بسبب عملها. وقد تحملها زوجها، وهو رجل رائع، لعدة سنوات. لكن الكيل فاض به ذات يوم. فالرجل لايتحمل أن يعود الى منزل غير مرتب لايجد فيه زوجته». مثل هذه التفسيرات قد تنبع بالطبع عن حقد نسائى، أو عن بحث يائس عن مبرر للطلاق، أو ربما عن واقعية مريرة. ويجب أن نذكر بأن أحد المطالب الأولى للمرأة فيما يخص العمل كان يتعلق بالسماح لها بالعمل لنصف الوقت. وقد جعلت منه الحكومة الاسلامية حقاً نسائياً، مع امكانية حصولها على نصف أجرها وعلاواتها. لكن النساء، وخصوصا الاسلاميات، شعرن بالاحباط بعد صدور هذا القانون، لأنه قلص نفقاتهن العائلية.

ثمة سبب آخر يبرر تفضيل النساء لهذه المهن، يتمثل فى الصلة المتميزة التى تقوم بين النساء «من الأسهل على المرأة أن تذهب الى دكتورة، لأنها ستكون على سجيتها أكثر فى التعبير عن نفسها» هذا ما أكده عدد كبير من المبحوثات. لذا جعلت الحكومة الاسلامية تخصص أمراض النساء مقصوراً مائة فى المائة على الطبيبات. وقد ذكرت المبحوثات هذا الأمر بكثير من الفخر للتعبير أيضاً عن وجوب التجاوز عن النظرة السلبية للافتراضات الاسلامية.. بيد أن هذا التقرير الكيفى يحتاج الى تحليل مطول. ففى الدائرة العامة، لايمثل الاتصال بالنساء مثل هذه الإشكالية. ويظل هناك موقف أكثر تشدداً يرى فى هذا التخصص ضرورة للمجتمع الاسلامى الحق. تجدر الاشارة أيضاً إلى وجود مطالبة قوية بعمل النساء، سواء كمستشارات أو محاميات، فى محاكم الأحوال الشخصية، لتقديم وجهات نظر متوازنة فى المسائل الشائكة مثل الطلاق.

أما الدافع الثالث الذى يفسر التكالب على هذه المهن، فيتمثل فى ممارستها

فى أماكن محدودة جغرافيا وامكانية التحكم فيها بشكل أفضل، وهو ما يتوفر فى قاعات الدرس والعيادات الطبية وكذلك بالنسبة للمدرسة أو المستشفى. بالتأكيد يمكن القول إن الادارات الحكومية أو المحكمة تعد أيضاً مناطق محدودة، لكن الاطار الاجتماعى لها يكون مختلفاً، بطريقة ما، والصراع فيه أكثر والألفة أقل،وربما أيضا لأن الروح الأسرية لا تكون محسوسة فيه.

وهناك تفسير أخير يتعلق بالاحترام الذى تحظى به هذه المهن، وهو احترام ينبع من فائدتها للجميع وقدمها.

هذه الصفات المختلفة تبرز، مرة أخرى، أحد التصورات الأكثر شيوعاً بين النساء عن المجال الاجتماعى: باعتباره أقل ألفة ويصعب التحكم فيه. وكما ذكرنا من قبل، فقد اعترضت بعض المبحوثات، بشكل خاص، على القانون الذى يحظر تولى النساء لمناصب القضاء، لكن واحدة منهن لم تعبر عن أملها فى تولى هذا المنصب وتجدر أيضاً ملاحظة أن العوامل الاقتصادية لم يرد ذكرها كثيراً فى هذا الجدل الذى دار حول الارتباطات المهنية. وسنرى فيما يلى، أن المطالبة بعمل المرأة- وهى مطالبة غالباً مقنَّعة وغير فردية- لو كانت تعزز الوضع الاجتماعى للمرأة، فان اختيار المهنة لايتم أبداً بمعزل عن الدائرة الخاصة.

العمل كمجال للتميز الاجتماعى

قالت إحدى المبحوثات«الأمومة شىء مهم بالنسبة للمرأة، لكن القيام بدورها فى المجتمع واجب دينى أيضا » وأكدت أخرى«اننى لا أقدر كثيراً عمل المرأة، لكننى لاأحب أيضاً البقاء فى المنزل. لذا لن أجلس فى بيتنا لأننى تعلمت بأموال الشعب والمجتمع يحتاجنى بالتأكيد والنساء الاسلاميات يطالبن بتواجد نشط للمرأة فى المجتمع باعتباره واجباً دينياً. لكن تقييم هذا التواجد يخضع لعدة معايير: حيث يجب أن يكون جديراً بالاحترام ومفيداً، الأمر الذى يؤدى الى ظهور تدرج شديد فى النطاق الاجتماعى. وقد ذكرنا كيف يعبر رفض النساء الاسلاميات للعمل عن رفض للمهام التى لاقيمة لها أو لا تحتاج الى مؤهلات، وهى أول الأعمال التى قد تتاح فى مجتمع عصرى. ولا يمكن أن ننكر على النساء رغبتهن فى الترقى الاجتماعى والتمسك بقيم المجتمع العصرى. وتقول احدى دارسات علوم الدين بجامعة طهران«لقد قطعت دراستى بالمدرسة الدينية فى مدينى قور لنجاحى فى مسابقة الالتحاق

بالجامعة».

لاينكر أحد فى ايران تفوق الجامعة على بقية معاهد التعليم العالى، حتى دارسات الدين! وأكثر الأحاديث انتقاداً هى التى تكشف مدى اعتبار الارتباطات المهنية بمثابة اطار هام للتميز الاجتماعى: «٨٠٪ من النساء اللاتى يرغبن فى الالتحاق بكليات الهندسة، يسعين الى ذلك من أجل لقب «مهندسة» فقط، وليس حباً فى المهنة ذاتها. وما لم يكن هناك تقسيم طبقى للمهن فى مجتمعنا، لا كتفت النساء بدورهن كأمهات. العمل مسئولية ويجب على المرأة أن تفكر فى الفائدة التى ستعود عليها منه» وتشرح أخرى قائلة: «جميل أن تقول المرأة إنها تعمل وإنها موظفة، لكن لو حدث ذلك على حساب أطفالها، فما قيمة ذلك؟».

لماذا كل هذا الافتتان (الذى ربما يكون انتقادياً) بالعمل؟ العامل الاقتصادى ليس له دخل هنا فيما يبدو. من الطريف أن نشير الى أن المهن التقليدية- كالخياطة وتصفيف الشعر- لم ترد بين مطالب النساء الاسلاميات بل انها لاتحظى بتقدير كبير بين الأجيال الجديدة المتعلمة. لأن هذه الأنشطة يمكن أن تمارس فى المنزل، اذا استثنينا فترة التدريب عليها؛ انها إذن لا تبيح الانفتاح على الدائرة العامة. والنساء الاسلاميات لايسعين بالتأكيد الى البقاء خارج المنزل ليل نهار. بيد أن هذه الرغبة فى الخروج إلى المجتمع قد تخفى وراءها مشروعاً آخر يتمثل فى الخروج عن التقاليد التى تحد من مجال نشاط المرأة، وتقيدهن وتتركهن بدون خط دفاعى فى مجتمع يتطور باستمرار. والمطالبة بعمل المرأة مرتبطة لدى المبحوثات بالحصول على مؤهل عالٍ أو البكالوريا. انه تأكيد على التخلى عن التقاليد والحصول فى الوقت ذاته على ميزة اجتماعية، تدعم وضع المرأة ونفوذها. مع ذلك، فالهدف ليس هو الحصول على مكانة معترف بها فى السلم الاجتماعى، وانما تحقيق وضع أفضل فى الدائرة الخاصة، إزاء الزوج والعائلة، ودون التأثير على فرصها فى الفوز بزيجة متميزة (معدلات الزواج بين الجامعيات ليست ضئيلة، بما فى ذلك الاسلاميات).

وقالت إحدى المبحوثات «ابنتى تريد أن تكون مدرسة، سأبذل كل ما فى وسعى لكى تصبح كذلك. واذا تزوجت واعترض زوجها على استمرارها فى العمل، فهذا شأنه. لكن "لسانها سيكون طلقا"[4] مع زوجها وعائلته. وسيمكنها التفاخر بان لها حيثية فى المجتمع، واذا طلقها زوجها سيكون فى وسعها أن تلبى احتياجاتها بنفسها». ومن ثم يمكن أن يصبح العمل والراتب حجتين رمزيتين فى المواجهة (التى

لاسبيل الى تحاشيها) مع أسرة الزوج وفى العلاقات بين الزوجين، وهذا ما توصلنا اليه من خلال معظم اللقاءات التى أجريناها.

عندما تعمل النساء، فإن النفوذ الذى يحصلن عليه يظل أقل مما يمكن أن يحصلن عليه عن طريق الزوج أو الأب. وهو وضع ليس جديداً ولاقاصراً على مبحوثاتنا. «فقد أثبتت بعض الدراسات التقليدية حول خريجى الجامعات فى ايران هذه التبعية فى أوساط لم يكن مرجعها هو الاسلام وانما الغرب؛ وتشترط خريجة الجامعة فيمن يتقدم للزواج منها أن يكون حاصلاً على مستوى دراسى معادل لها أو أعلى منها (قطبى، ١٩٧٥)

بعض الاستقلال الاجتماعى والاقتصادى للمرأة لن يبدو منافياً للباقة فى مثل هذا الوضع من التبعية الشاملة. وامكانية الخروج من محيط الأسرة واقامة علاقات خارج من هذا الاطار ستتوقف من الناحية العملية على الالتزامات المهنية. لكن شيئاً لا يتم ضد مصلحة الأسرة أو من وراء ظهرها. وراتب المرأة سيتيح تحركاً اجتماعياً أكبر للأسرة، وسيمكنها من اعداد جهاز أفضل للابنة؛ حيث أن التنصل من مثل هذه الأعباء أمر غير وارد على الاطلاق. بالنسبة لبعض المبحوثات، تمثل المطالبة باستقلال اقتصادى ضرورة برغم وجود الزوج ودون ذكر مسألة الطلاق بشكل مباشر. ومع ذلك، لايعنى الاستقلال الخروج من اطار الأسرة: «أحب أن تعمل ابنتى كى لاتحتاج الى مد يدها لزوجها لتطلب منه نقوداً، لأن ضرورات الحياة الآن لم تعد مقصورة على الأكل والنوم. والرجال، للأسف، لايتفهمون ذلك غالباً». أو «المعيشة أصبحت الآن مكلفة للغاية، ويجب على المرأة أن تساهم فى نفقاتها، لأن الرجل وحده لايستطيع القيام بذلك». ويبدو أن المطالبة بالاستقلال عن الرجل أو المساواة به نبعت من إدراك المرأة للتغيير الذى طرأ على العصر.

فى ختام هذا التحليل، نلاحظ أن صعوبة تناول علاقة المرأة بالعمل ترجع الى غموض دور العامل الاقتصادى الذى يفرض نفسه باستمرار على النساء. ونود أن نؤكد على سبيل المثال أن بعض الحجج الدينية فى الجلسات ، كن يرفضن قبل الثورة، الحصول على أى مقابل مادى نظير ادارتهن لهذه اللقاءات، بينما كانت أى مهمة يقوم بها الرجال فى هذا المضمار لابد أن تكون بأجر؛ واليوم أصبحن أميل للحصول على مكافآت. ولا تزال النظرة السائدة للجوانب الاقتصادية والمادية سلبية للغاية، برغم هيمنتها على الواقع اليومى للنساء الاسلاميات. واذا كانت النساء يسعين الى

استقلال مالی، فهن يفعلن ذلك لمواجهة احتمالات الطلاق أو عجز الزوج عن الوفاء باحتياجات الأسرة. ومما لاشك فيه أن المجتمع الايرانى شهد تغييرات من جراء الحرب والأزمة الاقتصادية. فقد أصبح كل شئ يباع ويشترى ولم يفلت أحد من هذا المنطق التجارى، وخصوصاً الحجج الدينية للجلسات اللاتى أصبحن يحصلن الآن على أجر يتناسب مع شهرة كل منهن، فهل هو تطور ظرفى أم تغير عميق طرأ على أنماط التفكير؟ المستقبل وحده هو الذى سيجيب على هذا السؤال.

وكما رأينا، فإن المطالبة بنشاط اجتماعى للمرأة على الصعيد التربوى والاقتصادى والسياسى والدينى، برغم الإشارة اليها من منطلق المساواة مع الرجل، إلا أنها تتحول غالباً الى مطالبة بصفة «الجنس الثانى» فى أحاديث النساء الاسلاميات. وهناك نوعان من البراهين تلقى الضوء على هذا الوضع. النوع الأول يختص بالأحاديث الطبيعية عن الاختلافات البيولوجية. النوع الثانى، على العكس، يعتمد على الوعى السياسى والقومى للنساء الاسلاميات ويثير - فى رأيهن- أكثر من وضع ظرفى.

هذا الوصف لعلاقة المبحوثات بالعمل يثير علامة الاستفهام التالية: ألا يخفى الحديث العقلانى للنساء الاسلاميات خضوعهن للهيمنة السياسية والدينية؟ أو بصيغة أخرى: هل يصح عدم تصور وجود النساء الاسلاميات على الساحة العامة إلا من خلال توافقهن مع الخطاب السائد وقبول هذه السيادة؟ نحن لا نريد التشكيك فى صحة هذه التساؤلات، لكن يبدو أن الرغبة فى التوصل الى اجابات سريعة ومباشرة، يمكن أن تبعدنا عن الأساسيات لحساب حديث مقولب، ترى لكنه عاجز تماماً عن وصف بعض الديناميكيات الراهنة. على سبيل المثال، مهما بلغت قلة اهتمامنا الحقيقى بالمحظورات القانونية والمؤسسية التى تستند الى أسباب بيولوجية أو جنسية، فهي فى الواقع محدودة فى المجتمع الايرانى، حسب كلام النساء الاسلاميات أنفسهن، وهى تخص فى غالبيتها المجال الدينى. وهذا الموقف يجب ألا يفهم على أنه تبرير للوضع القائم، لكنه استنتاج كما سبق وقلنا، وهناك أربع مهن محظورة بالفعل على النساء لاسباب محددة، تتعلق بطبيعة المرأة:

روضة خوان: محظور على النساء النواح على مأساة كربلاء على الملأ لأن صوتهن قد يفتن المستمعين.

پيش نماز: محظور على النساء إمامة الصلاة بسبب دورتهن الشهرية، لأن هذه

الدورة تعفيهن من طقوسهن الدينية. وهكذا، لا تكون المرأة مسئولة أبداً عن مسجد من المساجد.

– مرجع تقليد: وهذا المحظور يرجع أيضا الى الدورة الشهرية للمرأة التى تؤثر فيما يبدو على قدراتها المنطقية.

– قاضى: قدرة المرأة المحدودة على الاستدلال وغلبة عاطفتها على عقلها هما المبرران اللذان يطرحان غالباً لشرح أسباب منع المرأة من شغل منصب القاضى.

لكن، كما أشرنا من قبل، يحدث كثيراً تحايل على هذه المحظورات فى الحياة العملية: فقد شاركت النساء على الدوام فى النواح على مأساة كربلاء فى التجمعات، النسائية بالطبع، وهن يتقدمن الصفوف كأئمة للصلاة فى بعض الأعياد، وبطريقتهن الخاصة!

كما أن منع المرأة من شغل منصب القاضى لقى معارضة بالحجج القوية التى كتبتها ونشرتها السيدة هاشمى. وكثر الجدل حول هذا الموضوع وتم توزيع الكتيبات التى تتحدث عنه، وهذا الحماس يعكس معارضة واحتجاجاً يبدو أنه لن يهدأ.

خلاصة القول، أن الدين لم يمنع النساء، كما ذكرت المبحوثات من المطالبة بتواجد اجتماعى. والأوساط الدينية تنادى بذلك الآن فى بعض المجالات، كما ثبت من تأهيل الحجج الدينية للجلسات فى اطار تقليدى ومن تطوير المدارس الدينية. والهدف هو اكتساب المعارف الدينية وغيرها، لأن اللغة الإنجليزية مثلا تدرس في بعض المعاهد الدينية – والقدرة على نشرها فى التجمعات مرتبطة غالبا بمبادرات فردية مثل الجلسات. وفى الدوائر الدينية أيضا، يتم حث النساء على الدفاع عن قضاياهن فى المجتمع، سواء فى المجال الطبى أو القانونى(عن طريق المطالبة بدخولهن محاكم الأحوال الشخصية) أو الدينى(من أجل تحديد مكانة المرأة الحقيقية فى الاسلام). ويدور الشعار الذى ترفعه النساء حول نفس الفكرة:«لن ننتظر من الرجال أن يأتوا لنا بحقوقنا.»

واذا اقتصرنا الآن على المجال القانونى وحده، سيظل هناك بعض الغموض. حيث أنه من المستحيل عملياً أن تصبح المرأة نائبة عامة، لأن ذلك يتطلب حصولها على لقب مجتهد وأن تكون ملمة تماماً بالقانون. لكن حتى عام ١٩٨٧، لم يكن هناك نص يمنع المرأة بصراحة من أن تصبح نائبة فى البرلمان أو وزيرة أو حتى رئيسة للجمهورية (وقد دفع بعض الغموض فى الألفاظ المستخدمة النساء الى سؤال

المسئولين عن لفظ الرجال، اذا كان يعني «رجالاً» أو «أشخاصاً».

كما يمكن أن نؤكد بالقطع مدى ابتعاد الممارسات الرسمية عن روح القوانين وفهم النساء الاسلاميات لها: فعندما أراد أحد الوزراء أن يقوم بجولة تفقدية في وزارته، أجبر النساء على البقاء في منازلهن مع خصم هذا اليوم من اجازتهن السنوية؛كما رفضت إحدى شركات البترول الحكومية تعيين النساء متعللة بمنشور لم يره أحد. مثل هذه التصرفات تثير غضب غالبية المبحوثات. لكن أخلاقيات المجتمع الايراني الحضري، التي وصفنا رسوخها في أحاديث النساء الاسلاميات، تظل هي المكبح الأساسي لهذا الغضب، وتظل من المسلّمات.

ويمكن أن نستنتج أن النساء الاسلاميات ينتقدن بشدة القوانين التي تحظر عليهن بعض المهن بسبب جنسهن المختلف. واذا كانت هناك بعض الممنوعات أو القيود، كما هو الحال في التعليم الجامعي، فيجب ألا تكون مرتبطة بخصوصية جسدية وانما بالحرص على التوازن الاجتماعي. وهكذا، يمكن أن نقول إن المهن المسموح بها للنساء أكبر من تطلعاتهن. والمكانة المميزة التي تعترف بها النساء الاسلاميات للرجال في الميدان الاجتماعي لاتعبر إذن عن تقدير أكبر للجنس القوي، ولا عن خضوع النساء. وهي لاتنتج أيضا عن الخضوع الجنسي، اذا علمنا أن مقاومتهن تكاد تكون يومية، وهناك محاولة لتنظيمها بصورة أقل انعزالا وأكثر تبصرا عن طريق الاعتماد على معلومات دينية وعلمانية. وهذه المعلومات تتكون أساساً من بعض التكتيكات التقليدية، التي قتلها المؤلفون بحثاً. فالمرأة من حقها أن ترفض القيام بالأعمال المنزلية أو الاستجابة لرغبات زوجها الجنسية، وأن تحتفظ بالحد الأدنى من المراقبة لعالم الرجال عن طريق النميمة والعلاقات مع الجيران. كما أن الممارسات الدينية تتيح للمرأة بعض الاستقلالية(بك وكيدي، ١٩٧٨: ١٩- ٢٠). هذه المقاومة يمكن أن تتجسد أيضا في علاقة صراع مع عائلة الزوج أو الوالد: فالعمات والأعمام(من ناحية الأب) لايحظون بنفس الود الذي يحصل عليه الأخوال والخالات (من ناحية الأم). وقد يبدو أحيانا أن الالتزام الديني والعقيدة الثورية لدى بعض المبحوثات تسهم في توسيع هذه الهوة، حتى لو كان بعض أفراد عائلاتهن أيضا يتعرضن أحيانا لانتقادات حادة. ومع ذلك، هناك نساء يجعلهن الخيار الايديولوجي أكثر تسامحاً وتقارباً مع فرعي العائلة..

ساعد التغير الثوري على التوصل الى أنماط مقاومة أكثر عقلانية وأقل

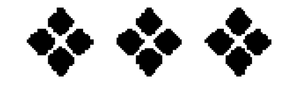
انعزالاً لدى النساء الاسلاميات. وأدركت النساء حدود واجباتهن وحقوقهن إزاء أزواجهن، مما سمح لهن بتقييم أفضل لأوجه الخلل فى العلاقة الزوجية، ثم المطالبة باحترام بعض الحقوق. كان القرآن هو المرجع فى هذه المحاولات التى تهدف الى اعادة التوازن: لأن الدراسة التحليلية واللغوية للآيات القرآنية من شأنها- حسبما ذكرت النساء الاسلاميات - تخفيف وطأة التقاليد التى تعد أحد مصادر عدم المساواة.

والمرأة الإسلامية ليست ملزمة اذن بتأدية الأعمال المنزلية أو الطهى أو رعاية الأطفال. واذا كانت تضطلع بهذه الأعباء، فهذا بمحض اختيارها، ومن منطلق رغبتها فى التكامل والتعاون بين الزوجين، وهى تنتظر من زوجها الاحترام والاعتراف والفهم. والاسلام ليس هو الأداة الوحيدة فى عملية الاعتراف بالحقوق هذه. حيث تتدخل أيضا المطالعة والدراسة العلمانية التى تعد، كما رأينا، من مواصفات الرجل المثالى، باعتبارها مصدر الحكمة واحترام الزوجة. والاجتماعات الدينية هى أكثر مكان تعبر فيه النساء عن استيائهن وينظمن فيه مقاومتهن للأزواج. والمشاركة فى هذه الاجتماعات تتطلب التواجد خارج الدائرة الخاصة بعيداً عن هيمنة الزوج أو الأسرة: «زوجى لايوافق على خروجى مرتين أو ثلاث أسبوعياً كما أفعل. لكننى مستمرة رغماً عنه، بل واستطعت فى النهاية أن أحصل على موافقته على ذهابى لمثل هذه اللقاءات. فهو يعلم أننى فى حاجة اليها وانه لو اضطرنى للبقاء فى المنزل، سأجعل حياته وحياة الأطفال كلها شقاء».

لكن، ثمة عناصر أخرى تلغى فعالية هذه المقاومة، أهمها عدم وجود تضامن بين النساء. ففى تحليلنا لتعدد الزوجات، أشرنا الى أن المبحوثات يحملن النساء غالباً مسئولية هذا الوضع، بسبب تصرفاتهن غير الناضجة مع أزواجهن أو بسبب قلة تعلمهن أو بسبب سلوكهن الذى يغوى الرجال المتزوجين. هذا التباغض بين النساء فى ايران واضح: فهن يطالبن بمزيد من الحقوق، ويتبنين فى الوقت نفسه مواقف محافظة للغاية. وهكذا ترى العديد من المبحوثات أن حق الطلاق لو كان مكفولاً للمرأة لاستخدمنه كل أسبوع وذهبن الى حد المطالبة بالمهر! لكن هذه العداوة بين النساء ليست عامة. فنائبات البرلمان، اللاتى تعرضن لانتقادات الغالبية العظمى من المبحوثات، لسن كذلك، وهذا لايرجع الى المهام التى يضطلعن بها فحسب وانما الى مستواهن التعليمى وما ضيهن النضالى وبعضهن يتعرض للنقد لأنهن مجرد حجج دينية فى الجلسات(وهى صفة ليس لها أى علاقة بمسئولياتهن الجديدة) وأخريات لمجر

كونهن زوجات وفريق ثالث منهن بسبب التزامهن الصمت فى جلسات البرلمان. وإن كانت بعض المبحوثات يدافعن عنهن بسبب امكانياتهن الثقافية.

اذا كان مستوى التعليم وتقدير العلم أو المعاصرة يحد بعض الشىء من التباغض بين النساء، فهذه الأسباب نفسها تشكل عقبات أمام مطالبة النساء بمزيد من الاستقلالية.لأن هناك اعترافاً، ليس بالقيم العصرية وحدها، انما بوجود درجات اجتماعية متفاوتة تحدد اتجاهاتهن. وهذا الاعتراف المزدوج يمثل اشكالية، تؤكدها الواقعة التى نختتم بها بحثنا. فقد ذهبنا للانضمام الى جماعةتأمل صغيرة، وكانت هذه هى المرة الثانية التى نلتقى فيها. وعلى الفور، وجهت الحاضرات إلينا أسئلة هجومية حول الهدف من هذا البحث: «الأوروبيون سيستغلونه من أجل غزو ايران واحتلالها». وقد توقفن عندما سألتهن عما يفضلنه من التفاسير للقرآن، التى أصبحت تشكل الآن جزءاً لايتجزأ من التكوين الايديولوچى الذى يطالب به عدد كبير من المبحوثات وهو نشاط يعبر عن التميز الاجتماعى لدى كل من يتطلع الى المعرفة. وقد خصصت نساء هذه المجموعة حديثهن، خلال لقائنا الأول، لموضوع الاعتماد على النفس والاستقلالية. وفجأة أصبح من الصعب عليهن شرح أسباب جهلهن بكتاب تعتمد شرعيتهن على استخدامه ومعرفته، برغم ادعائهن انهن يستخدمنه، وهو كتاب العلامة طباطبائى المكون من ٣٢مجلد. علاوة على أن جهلهن بالكتاب التقليديين الآخرين لاينم إلا عن ضعف استقلالهن المعنوى. والاعتراف بذلك سيكون بمثابة خيانة لمكانتهن الثانوية فى سلم الثقافة الدينية المزعومة. وأجابت نساء أخريات على هذا السؤال بقولهن: «هناك تفاسير كثيرة للقرآن، لكننى لا أعرفها كلها. ويقال إن تفسير العلامة هو أكثرها اكتمالا، لكن معلوماتى الآن لاتسمح لى بالحكم عليه لاننى لم أقرأ منه على مدى عامين سوى ثلاثة مجلدات. فليس من السهل قراءته أو فهمه بشكل جيد، ومع ذلك، لم تستطع واحدة من المبحوثات أن تشرح لنا لماذا يعد تفسير طالقانى علمياً للغاية، ولماذا يعتبرن تفسير العلامة متكاملاً تماماً.



في ختام هذه الدراسة حول الخاص والعام، يمكن أن نتساءل عن اعتقاد شائع في الغرب، بل وفي بعض الأوساط الجامعية، يقول بان الاسلام«دين ودنيا ودولة» معاً ولاسبيل الى الفصل بين هذه الجوانب. وكان«م. اركون» قد حذر منذ زمن بعيد من عمليات«الدمج» هذه(١٩٨٢: ١٤٧- ١٤٨).

يتضح من أحاديث المبحوثات أنهن يرين أن مصلحة الدولة- حتى لو كانت اسلامية- لاتتفق دائما مع مصلحة الاسلام. فالمبادىء الاسلامية لها مبرراتها ومنطقها، لكنها لاتطبق بالضرورة في الحكومة الاسلامية؛ ولا يمكن أن يتم ذلك قبل أن يصبح المجتمع اسلامياً تماماً. فالأسباب الاجتماعية والبيولوچية وكذلك الوعي السياسي، تلعب كلها دوراً أساسياً في عملية المنهجة والجدولة الايديولوچية هذه. لذا، وكما ذكرنا من قبل، فان منع النساء من الالتحاق ببعض الأقسام الجامعية، لا يرجع الى نهج اسلامي بقدر ما يعود الى مشاكل اقتصادية واجتماعية. وعلاقة النساء الاسلاميات بالدولة في هذا الصدد، لاتصبح مجرد علاقة تبعية أو محض تحقيق للذات. وهن يشرحن ذلك غالباً بقولهن:«نحن لانقبل هذه القيود الجامعية الا بصفة مؤقتة. وبمجرد أن يعود البلد الى طبيعته، وتنقشع الأزمة الأقتصادية، لن يصبح لهذه المحظورات أي مبرر».فالمبدأ الاسلامي المقبول والمبرر لدى النساء، يمكن أن يصبح موضع تساؤل ونقد بمجرد تطبيقه من جانب الحكومة. ودون الحاجة الى تأكيد وجود مصلحتين مختلفتين: مصلحة الدولة ومصلحة الاسلام، نود أن نشير هنا الى وجود مستويين لتفسير نفس المبدأ الاسلامي: الأول يتعلق بمنطوق هذا المبدأ في المجتمع المدني، والثاني يتعلق بتطبيقه من جانب الدولة.

يجسد حادث مأساوي، وقع خلال فترة بحثنا، هذا الوضع الذي تمثل فيه العلاقة بالقوانين وبالجهاز التنفيذي اشكالية، وحيث لايعبر سكوت المرأة عن موافقتها إلا فيما ندر. تبدأ الواقعة بقتل إمرأة على يد زوجها وبمساعدة والدته، حسب كلام الجارات، في أحد الأحياء حيث كنا نجري لقاءات مع السيدات بخصوص الاجتماعات الدينية. وظلت هذه الجريمة، لاكثر من شهرين، الموضوع المفضل للأحاديث و قام الجيران بتحطيم زجاج منزل الضحية، وظل المارة يسبون الجاني وشريكته؛ واطلقت النساء على القتيلة لقب«شهيدة». وأسهمت اللقاءات الدينية بالحي في استنفار الجارات اللاتي أقمن المآتم على قبرها وكن يهتفن ملوحات بأيديهن «هذا دليل على جرائم الأزواج». وخلال اللقاءات الدينية، كانت النساء يطالبن باعدام الزوج ووالدته. وعندما

اطلق سراح الأم بعد فترة قصيرة لعدم توافر الأدلة، احتجت النساء وغضبن لكنهن قررن صب سخطهن على القاتل لكي يحصل على حكم بالاعدام. وعندما علمن انه أيضا قد يطلق سراحه، بمجرد دفع الكفالة، وصل غضبهن الى ذروته:«هذا يعنى أن كل زوج فى امكانه أن يقتل زوجته ويتم اطلاق سراحه لأنه يستطيع أن يدفع الكفالة ». حتى الحجة الدينية للجلسة استشاطت غضباً، برغم أنها لاتريد تقبل فكرة صدور حكم ظالم عن محكمة اسلامية. وبعد بضعة أيام علمت النساء أن هذا العتق ممكن عن طريق تطبيق قانون الدية (دية المرأة نصف دية الرجل). وحتى ذلك الحين، لم تكن مبرارت هذا المبدأ بقليلة: أو ليس الرجل هو المسئول وحده عن الانفاق على الأسرة؟ لكن هذا الحادث وموقف المحكمة جعلا الجميع يغير رأيه وحاولت الحجة الدينية أن تقدم تفسيراً مفصلاً، لكنه لم يلق أى صدى: بالنسبة للجميع لم يكن المستهدف هو الرجل فى حد ذاته وانما«القاتل»، لأن الجريمة تمت مع سبق الاصرار والترصد. واقترحت احدى السيدات«لكى يتم اعدامه، يجب دفع نصف دية الرجل، وهى ٢٠٠ ألف تومان كما حددتها المحكمة (توازى مرتب موظف متوسط لمدة تتراوح بين ٣ و ٥ سنوات)» وطالبت بجمع هذا المبلغ. لكن هذا الاقتراح لم يلق صدى. وبعد ستة أشهر، ظل الوضع على ما هو عليه، وكانت المرارة لاتزال هائلة؛ ولم تلق فكرة جمع الأموال من أجل المحكمة، بدلاً من تخصيصها لتعليم الطفل ذى العامين الذى تركته أمه، حماساً يذكر.

والاسلام ليس الدولة فحسب ولكنه أيضا الدنيا. لذا فهو يشتمل على القوانين التى تنظم الدائرة الخاصة، وبالذات العلاقات بين الزوجين. بيد أن النساء لم تكف عن تفسير هذه القوانين مراراً وتكراراً منذ قيام الثورة، كما رأينا. وهن يرين أن التطبيق الكامل لهذه المبادىء لن يتيسر إلا فى مجتمع اسلامى مائة بالمائة. مع ذلك فمن الملاحظ أن واحدة من النساء الاسلاميات اللاتى التقينا بهن لم توضح أى هذه القوانين يمكن أن تنظم دخولهن الدائرة الاجتماعية. ربما لأن دخول هذه الدائرة يعد إطاراً للمساواة وليس مجرد التكامل بين الجنسين.

على أى حال، وفى انتظار تحقيق المجتمع الاسلامى المتكامل، تظل هناك مادة للمناقشة.. وللتناقضات! مع هذا، استطعنا الحصول على قياس من خلال أحاديث النساء الاسلاميات. وبدلا من ابراز خواء عباراتهن، من الأفضل استعادة مستوياتها المختلفة. تؤكد هذه العبارات برغم تنوعها الرغبة فى تغيير الواقع الاجتماعى، أليست هذه الرغبة هى التى دفعت النساء الى التحاور معنا لساعات وساعات؟

الخاتمة

طهران، يوليه ١٩٩٠. لدى عودتى الى ايران فى مهمة جديدة على أرض وطنى، واجهت على الفور مشكلة عويصة فى الانتقالات، فى مدينه يبلغ تعداد سكانها اثنى عشر مليون نسمة، إلا أن الأزمة الاقتصادية خربت مواصلاتها العامة تماماً. وكنت أتمكن فى بعض الأحيان من استعارة سيارة زوج شقيقتى. لكننى بعد فترة قصيرة، وبرغم حرارة الصيف، تساءلت عن امكانية الحصول على دراجة، باعتبارها أفضل وسيلة مواصلات اقتصادية. فلا يوجد قانون ولا لائحة تحظر على النساء قيادة الدراجات.

وبدافع مصلحتهم، لم يثر تجار الدراجات، الذين حاولت استطلاع آرائهم، أى اعتراض دينى على هذه المسألة. وفى نطاق عائلتى، كانوا جميعاً يتابعون الموضوع باهتمام. ولم ير والدى فيه أى عيب. أما والدتى، التى كانت لاتزال متأثرة بعد سبعة أعوام من إلقاء القبض على إحدى قريباتى بدون مبرر، فقد اعربت عن قلقها من احتمال استجوابى على يد حراس الثورة، بينما ابتهجت ابنة شقيقتى البالغة من العمر أربعة عشر عاماً لأنها ستحصل على الدراجة بعد رحيلى الى فرنسا، واعتزمت بنات عماتى أن يتخذن من هذه السابقة مثلا يحتذى وتساءلن عما اذا كان تعليمى فى الخارج هو الذى اعطانى هذا الحق، لكى يشترين بدورهن دراجات. وتبرم ابن عمى عندما رأى امرأة تربط دراجتها «مثل الحمار» فى شجرة بشارع بهلوى. وأخيراً أبدى تاجر إستعداده لأن يبحث لى عن سيارة يبيعنى إياها، مع إمكانية أن يستردها بعدأ سبوع، مقابل تعويض صغير، اذا حالت حمية حراس الثورة دون تنفيذ مشروع الدراجة. وللأسف! لم يستطيع التجار أن يجدوا أى دراجة حريمى، فتحطمت أحلام مغامرات الدراجة فى ايران على صخرة خيبة الأمل.

وهذه القصة تؤكد، كالآف الأمثلة غيرها، على أن الاسلام لايضع قوالب ولا نماذج ثابته ومحددة لوضع المرأة فى المجتمع. لأن هذا الوضع عبارة عن ممارسات، والممارسات تتغير باستمرار. فعلى مدى أحد عشر عاماً منذ قيام الثورة الاسلامية طرأ تغيير كبير على الوضع الاجتماعى للنساء فى ايران، وإن لم يكن دائماً فى نفس الاتجاه الذى نتوقعه. يرى بعض المراقبين أن معيار الزى الاسلامى الموحد سيظل لعدة

سنوات قادمة علامة على شرعية نظام مضطر للانفتاح على الخارج بسبب الافلاس الاقتصادي وإعادة بناء البلد؛ ويشك آخرون في ذلك حيث يرون فى التطور الحالى لأشكال الحجاب و«المعطف الاسلامى» تعبيراً عن الهدم الجذرى لنسق الملابس الذى فرضه النظام.

على أى حال، فقد كانت النساء الاسلاميات اللاتى تحدثنا معهن جزءاً من هذه الحركة العامة. وكن وثيقات الصلة بها الى حد أنهن لايشكلن فئة واضحة المعالم والحدود. وأيا كانت قوة احساسهن بتحولهن الاسلامى، فاندماجهن فى المجتمع الايرانى مرتبط الى حد كبير باستمرارية تعايشها الأسر كل يوم.

وسواء كان فى الدائرة الخاصة أو العامة،تثير النساء ردود أفعال متناقضة تتراوح بين الاعجاب والاستفزاز مروراً بجميع مراحل النقد. والحذر هو الشعور السائد فى العلاقات مع النساء الاسلاميات اللاتى لا ينتمين الى نفس العائلة ومع النساء اللاتى يدخلن فى مناقشات فى الشارع أو الباص أو اللاتى خرجن من السجن مؤخراً، وكذلك مع النساء اللاتى تربطهن صلات مباشرة بالنظام سواء من خلال المؤسسات أو دوريات المراقبة. لكن قد تظهر مواقف أخرى بمجرد توفر حد أدنى من الثقة. مع ذلك، تظل النساء الاسلاميات مصدر توتر متفاوت تبعاً للإطار الذى يتواجدن فيه، ويثير وجودهن فى الوقت نفسه جدلا، أيا كان شعور الناس العميق ازاءهن، سواء كان احتراماً أو كرهاً.

وهكذا يمكن أن يكون التحول الإسلامى سبباً لاعادة تشكيل العلاقات الأسرية. فابنة العم مثلا، التى تصبح متطرفة، تفتح الباب أمام تفسيرات متعددة لمواقفها هذا. حيث ستتقبل قريباتها الأكبر سناً ذلك ظناً منهن أن هذا الالتزام سيقربها- ولو ظاهرياً- من قيم الماضى. بينما ستفضل القريبات الأصغر سنا الابتعاد، من باب الحذر ورفض التشدد الذى سيصبح فى رأيهن سمة مميزة لتصرفاتها وممارساتها الدينية. واذا أتت الشابة المتطرفة بدعة فى أحد أيام الأعياد، كأن تدلل على وضعها الاجتماعى بارتداء ثياب جميلة وحلى، ستتعرض لانتقادات عنيفة، وتشكيك فى رؤيتها للاسلام.

هناك قصة أخرى، قد تسمح بفهم أفضل للأبعاد المختلفة لهذه الصراعات اليومية التى تنتهى فى الواقع بدون مكسب أو خسارة، فقد أقيم زواج فى واحدة من

أجمل القاعات بطهران. وبرغم أن عدم الاختلاط مفروض بشكل رسمي، إلا أن صاحب القاعة أذعن لرغبة العائلتين المعارضة لهذا المبدأ، وتركهم يتحملون مسئولية المشاكل التي قد يثيرها حرس الثورة. وعندما وصلت العروس وهي ترتدي ثوباً غربياً وتتأبط ذراع عريسها، كان الاختلاط محدوداً للغاية لأن الشابات والسيدات كن قد اتخذن أماكنهن في غرفة صغيرة بجوار القاعة الرئيسية، كنتيجة لوجود ست سيدات «ونصف» من الإسلاميات وهن: ثلاث بنات أعمام وخالة وسيدتان من العائلة وشابة في سن المراهقة تحسب كما ذكرت محدثتنا «بنصف»! وحاولت العروس عبثاً جمع شمل الجنسين وإذاعة بعض الموسيقى. فقد تجمع المدعوون وقت الطعام، وبعد ذلك لم يكن هناك داع لانفصال الجنسين. وعندما سمعت الاسلاميات في ختام الوليمة خلفية موسيقية تنساب في القاعة، انصرفن على الفور، واكملت محدثتنا حكايتها قائلة: عندما عدت بعد توديعهن وتوجيه الشكر والتحيات التقليدية إليهن، كان الحفل قد بدأ لتوه بالموسيقى والرقص والعروسين مبتهجين وسط المدعوين». وكما ترون لم ينتصر أحد الجانبين على الآخر: لا لإسلاميات ولا الآخرين. واذا قارنا موقف الاسلاميات هذا بما كان سائداً خلال الأشهر الأخيرة من حكم الشاه، نجد أن اعتراضهن حينذاك على الموسيقى والاختلاط في الحفلات كان أكثر عنفاً؛ وكن يحرصن على لفت الانظار عند دخولهن بحجابهن الأسود ولم يكن يستبدلن به حجاباً أبيضاً كما جرت العادة في مثل هذه المناسبات، ثم يحيين الجميع متباهيات وعندما يتحقق التأثير المطلوب، يغادرن القاعة مشيعات بالنظرات المذهولة والمتسائلة للحاضرات.

وقد تراجع هذا الوضع الاستفزازي لأسباب ثلاثة رئيسية. أولا لأن عدم الاختلاط، المفروض بالتأكيد من«فوق» أصبح هو القاعدة العامة. وفي الولائم، مثلا، أصبح الرجال يجتمعون بصورة تلقائية في أحد جانبي المائدة والنساء في الجانب الآخر. منذ قيام الثورة، وبعد ارساء المعايير الاسلامية، أصبحت الرقابة الذاتية شائعة بين الناس، وخاصة فيما يتعلق بالاختلاط والحجاب والموسيقى. وارجاع هذه الظاهرة الى الحذر وحده أو الخوف، سواء كان حقيقاً أو وهمياً، لن يكون في محله تماماً: فهي تدلل في رأينا على أن الناس يجدون بعض ممارساتهم غير شرعية؛ وهي تعبر بالتالي عن وعيهم بطبيعة أفعالهم. ثم إن مقاومة أساليب اثبات الوجود التوسعية التي تمارسها النساء الاسلاميات ورفضها ليس مقصوراً على الشباب ومعارضي التطرف الاسلامي- لأن كبار السن، الذين يحظون دائما بالاحترام في محيط العائلة، كانت

لهم ردود أفعالهم أيضا .على سبيل المثال، عند تلقى دعوة لحضور حفل طهور، تبلغ المضيفة النساء الإسلاميات بوجود فرقة موسقية صغيرة فيمتنعن عن الذهاب الى الحفل، لعدم اثارة المشاكل. وأخيراً، يبدو أن التوجه الأصولى لدى النساء مر بعدة مراحل. فقد سمعت النساء الاسلاميات يتحدثن عن فترة القطيعة بينهن وبين عائلاتهن بعد«تحولهن»: ففى الفترة الأولى- التى تتسم بالاثبات القاطع المتشدد للتوجه الاسلامى- تتباعد العلاقات بينهن وبين الأسرة لكنها تتوطد مع الخارج بسبب الدخول فى دوائر اجتماعية جديدة (لقاءات دينية، الاعداد لأنشطة ومناسبات مختلفة). ثم أشارت المبحوثات الى عودة العلاقات مع عائلاتهن التى تكون فى البداية متحفظة، ثم تتحسن بل وتقوى، كما لو كانت التجربة الإسلامية تؤدى، فى رأى الكثيرات، الى تدعيم الصلات العاطفية. بيد أن النساء الاسلاميات غير راضيات على الاطلاق عن العزلة التى تفرض على الاسلاميات المتشددات. وكى لايطول بحثنا أكثر من هذا، يمكننا التأكيد على أن هذا التطرف يمكن أن يؤدى الى تدعيم الصلات العاطفية والعلاقات الأسرية اعتماداً على اعتراف متبادل بين جميع الأطراف. فماذا عن تربية أطفال الأم الإسلامية (المتشددة)؟ من السابق لأوانه أن نورد بعض عناصر الرد على هذا السؤال. ومع ذلك، نلاحظ أن سلطة الأهل تظل قائمة، ويكون الاتجاه عموماً الى عدم نبذ أى شخص من الجماعة، بدءاً بالأبناء أنفسهم.

وتظل الفرضية الوحيدة الثابتة أن جميع المبحوثات لم يعربن عن رغبتهن فى اختيار زوج الابنة: فهن جميعاً يمتثلن لاختيارات بناتهن. فهل هذا الموقف هو أحد مكتسبات المجتمع الحضرى التى لا يزال الأفراد متمسكين بها، أم انه محصلة لمطلب اسلامى؟ وما هى دلالة هذه الإجابة؟ أسئلة كثيرة تحتاج بالقطع أن نعود اليها مرة أخرى.



من ثم، يكون من قبيل الخطأ النظر الى مبحوثاتنا باعتبارهن نساء ذوات مصائر نموذجية أو مثالية، يؤلفن فيما بينهن «جيتو» اجتماعى حقيقى.وفيما عدا بعض الاستثناءات، فان مشوار حياتهن يعتبر، على العكس، عادياً بالنظر إلى الأوضاع الجديدة التى شهدها المجتمع الايرانى. ويمكننا قياس ذلك فى ضوء أحلام

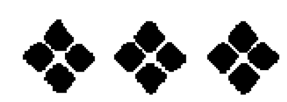
وآمال هؤلاء النساء، كما تبدو من العبارات التالية غير المستفربة:«أرجو أن أتمكن من العودة الى العزف على جيتاري»«أريد اقتناء منزل»«ليتنى أجد مزيداً من الوقت للقراءة»«أود الالتحاق بالجامعة، بعد أن انجبت طفلين"أحب أن أشارك فى الحياة العامة عندما يكبر أطفالى»«ليتنى أقوم بجولة حول العالم، لكن مع مشكلة العملات التى نعانى منها حالياً، أشك فى امكانية تحقيق ذلك!».

فى المقابل، ليس محظوراً أن نناقش، بدون أى مجاملة، مدى صحة الاستراتيجية الاجتماعية التى اعتنقنها، لقد سجنَّ أنفسهن داخل صفات ثلاث: الابنة والزوجة والأم، ومنعن أنفسهن من التفكير بشكل جرىء فى علاقاتهن بجسدهن من ناحية وبالعمل من ناحية أخرى، الأمر الذى أدى الى حرمانهن من وسائل تحقيق غاياتهن. ومع التغير المستمر الذى يطرأ على البلاد، يثور تساؤل عما اذا كان عليهن أن يعدن النظر فى تبعيتهن. فهل هذا يعنى أن الاسلام مسئول عن الفشل المتوقع لاستراتجية المحجوبات؟ المسألة أعقد من ذلك بكثير، بالنسبة للمحجوبات فإن اثباتهن لذواتهن يتم بواسطة الاسلام. وهى واسطة فعالة، لأنها تغذى جميع عناصر التميز المحتملة، والتى لاتقتصر بالضرورة على المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وحدها. وهو أمر لايمكن فهمه ما لم نكن مدركين لطبيعة انتماء هؤلاء النساء الى الاسلام: ونحن نكرر أن هذا الانتماء ليس مجرد سلوك سلفى له آثاره الاجتماعية، وانما هو موقف دينى جديد، ينعكس فى مشاركتهن غير المسبوقة فى صلاة الجمعة وفى اللقاءات الدينية ويشجعه التقدير الكبير للمعرفة والعقلانية. لهذا السبب لايمكن أن نرى فى الإسلام أداة ايديولوجية لاستبعاد المرأة كما ورد فى عدة أبحاث(طهرى، ١٩٨٢؛ آذارى، ١٩٨٣)

كذلك، من السطحية أن نفكر فى علاقة الاسلام بالغرب من منظور المواجهة وحدها لقدأ سهمت دينامية إعادة التشكيل الدينى والايديولوچى التى تبناها الاسلاميون، فى فتح الطريق أمام دخول اقتباسات على الدين. لذا برزت عملية تركيبية أشرنا عليها فى عدة مناسبات، وتعد من العوامل التى لايمكن اغفالها فى ايران ما بعد الثورة. والمظاهر الملموسة لهذه العملية كثيرة ومتعددة. فقارئات مجلة «زن روز» ربما يقدرن اهتمام مصممى الموضة الباريسيين بالمواصفات الاسلامية، والتصميمات التى يقدمونها كل شهر والتى سمحت بتجميل وتطوير«معاطفهن» لأن موضات الملابس تحمل بوضوح بصمة هذه الاشتقاقات الابداعية، كما هو الحال مع

العادات الغذائية الجديدة: حيث أصبحت محال الوجبات السريعة تجاور مطاعم البيتزا والآيس كريم الايطالى ووجبات عش الغراب الباريسية وصلت البازلاء محل الفول التقليدى(خسروخافار، ١٩٨٩).وانسحب هذا التطور أيضا على الأدب، حيث أصبحت واجهات المكتباب تضم عدداً أكبر من الأعمال المترجمة من الانجليزية والفرنسية فى فترة ما بعد الثورة عن ذى قبل، إلى حد أن عدد الكتب المترجمة يكاد يقارب الكتب الايرانية. وعندما صدر الجزء الأخير من كتاب«الجنس الثانى»لسيمون دوبوڤوار فى عام ١٩٨٦، نشرت صحيفة پيام هاجر التى تشرف عليها نساء اسلاميات ملخصاً له فى عدة حلقات استمرت لبضعة أشهر، كما احتل نبأ وفاتها وصورتها، برغم انها بدون حجاب، صدر الصفحة الأولى فى واحدة من كبريات الصحف المسائية!

ربما يكون للخصوصية التاريخية لمسيرة ايران الاسلامية دخل هنا. وهو أمر لايمكن قياسه إلا فى ضوء مرحلتين حديثتين: الأولى مرحلة حكم أسرة بلهوى التى أسقطتها الثورة بسرعة؛ والأخرى مرحلة تأسيس وتكريس نظام الحكم الاسلامى، التى مر عليها الآن اثنا عشر عاماً، وهى مرحلة لها وزنها وليس لها نظير فى المنطقة. هذه الخصوصية التاريخية تجب أى مقارنة متعجلة بين علاقة النساء الايرانيات بالاسلام وعلاقات أخرى مشابهة فى الشرق الأوسط. لكن، برغم عدم وجود تماثل، تظل هناك نتيجة عامة يمكن الخروج بها من بحثنا: فقدأ صبحت النساء الاسلاميات، عن طريق العلاقة الديناميكية التى ربطتهن بالدين عاملاً أساسياً فى اقامة نظام عصرى مبتكر، يسىء المراقبون الغربيون غالبا فهمه. ففى شهر يوليه ١٩٩١، جاءت مظاهرات الاحتجاج على فرض مواصفات صارمة للحجاب- ونشرت هذا الخبر احدى الصحف ذات التوجه الاسلامى المتطرف- لتذكر بأن تعريف هذه المعاصرة يخضع لاعتبارات سياسية وصراعية. ففى عهد الثورة، ومن تحت الحجاب، ظلت النساء الايرانيات فى قلب الأحداث. وإن لم يكن فى حالة ثورة، فهن فى طريقهن إليها.



منهج البحث

ركزنا فى بحثنا الميدانى على شقين: الشق الأول يهدف الى استحضار التاريخ المباشر للتغييرات التى طرأت على المجتمع الايرانى فيما يخص وضع المرأة هناك: وهى خطوة ضرورية من أجل وضع مطالب النساء الاسلاميات فى أطار ديناميكى. لقد أولينا اهتمامنا للتغييرات القانونية وغيرها من الطفرات الأقل أهمية. تمثلت مصادر معلوماتنا الرئيسية فى المؤشرات العديدة التى قمنا بجمعها خلال زياراتنا الثلاث (١٦ شهراً فى الفترة من عام ١٩٨٥ الى عام ١٩٨٧)، وكثير من الكتب والمجلات والجرائد سواء الأسبوعية أو اليومية. كما قمنا بدراسة العبارات المدونة على جدران المبانى فى مدينة طهران: وكان ذلك فى البداية على سبيل قطع الملل خلال الرحلات الطويلة التى كنا نقطعها فى طريقنا للالتقاء بمصادرنا، ثم من باب الرصد الحقيقى لأهميتها بعد ذلك.

وخصصنا الشق الثانى من بحثنا للقاءات التى أجريناها مع ٧٢ سيدة للحصول على إجابات لمجموعة محددة من الأسئلة. قد يبدو وهذا الرقم (٧٢) غريباً بعض الشئ. ونعترف بان اختيارنا كان رمزياً، فهو يعبر عن الكفاح من أجل الحقيقة والعدالة. وقد تمت اللقاءات بطريقتين مختلفتين: فقد قابلنا ٥٤ سيدة وجها لوجه. والباقيات فى صورة مجموعات (واحدة تضم ثلاث سيدات واثنتان تضمان أربع سيدات ومجموعة تضم سبع سيدات)، من السهل طبعاً تصور ايجابيات وسلبيات مثل هذه المناقشات الجماعية. وتراوحت مدة اللقاءات بين ثلاث وسبع ساعات. وقد اضطرت المؤلفة فى بعض الاحيان، ولأسباب مادية بحتة (مثل امتداد اللقاءات الى ساعة متأخرة، أو بسبب عمليات القصف العراقى أو طول الأسئلة) أن تبيت فى منازل المبحوثات وأن تواصل الأسئلة فى جو غير رسمى.

وقد وقع اختيارنا على المبحوثات من واقع إتصالنا بميدان البحث: من خلال المشاركة فى اللقاءات الدينية، والاتصال بأطقم تحرير المصحف النسائية، ومقابلة مجموعات من النساء، والمناقشات مع أساتذة جامعيين ... وغالباً كانت تقودنا اللقاءات مع بعض المبحوثات الى التعرف على أشخاص آخرين أو مجموعات أخرى لأنهن رأين أن التعارف هذا سيتيح معرفة أفضل بطريقة معيشة النساء الاسلاميات فى ايران.

وبالنظر الى العينة الرمزية التى وقع اختيارنا عليها، سنلاحظ ما يلى:

- تتراوح أعمار المبحوثات غالباً بين ٢٥و ٤٠ عاماً وهناك عشر سيدات فى الشريحة العمرية من ١٩ الى ٢٥، وعدد مماثل فى الشريحة من ٤٠ الى ٧٠. يصل عدد غير المتزوجات منهن الى ١٩ فتاة تتراوح أعمارهن بين ١٩ و ٣٠ عاماً، وواحدة فى الأربعين من عمرها وواحدة عمرها ٤٣ عاماً، تضم العينة أيضا أربع أرامل من بينهن اثنتان من زوجات الشهداء. وبقية السيدات جميعا متزوجات، بينهن اثنتان تعيشان تجربة تعدد الزوجات.

- فاذا نظرنا الى المستوى التعليمى نجد ما يلى: تضم العينة سيدتين أميتين، وأربع تلقين دروسهن فى مدرسة لتعليم القران، وسبع أنهين الدراسة الابتدائية، واثنتين أنهتا الدراسة الاعدادية، و١٩ حاصلات على الثانوية،٣٣ تلقين تعليماً عالياً من بينهن اثنتان حاصلتان على تعليم فوق المتوسط (سنتان بعد الثانوي) و١٣ في سنة الليسانس و ١١ حاصلات على الليسانس وواحدة تعد الماجستير وأربع حاصلات على الدكتوراه (من بينهن طبيبة عامة والأخرى طبيبة أمراض نساء) وثلاث تلقين تعليمهن فى المعهد بمدينة «قم»؛ وخمس سيدات لا نعرف شيئاً عن مستواهن التعليمى؛ وست مبحوثات ذهبن للدراسة فى الخارج (٤ فى الولايات المتحدة وواحدة فى انجلترا وواحدة فى مصر) واثنتان اخريان رافقتا زوجيهما فى الخارج لمدد تتراوح بين عامين وأربعة أعوام.

- ٢٩ من المبحوثات عاملات: ٩ يؤدين أعمالاً مكتبية، واثنتان تعملان فى صحيفة وواحدة فى دار حضانة، و١٦ مدرسة (٥ فى المرحلة الثانوية و٤ فى المرحلة الابتدائية و٤ فى الجامعة و٣ فى المراكز الدينية) وطبيبة واحدة.

تجدر الاشارة الى أن ثلث الحاصلات على شهادة اتمام الدراسة الثانوية لا يعملن (٦ من بين ١٩) وكذلك نصف الحاصلات على تعليم عالى (٦ من بين١١).

- ضمت العينة ٥٩ سيدة يقمن فى طهران، منهن ٢٦ فقط طهرانيات. أما غالبية غير الطهرانيات فقد جئن من أقاليم الوسط والباقيات حسب الترتيب التنازلى من خراسان (فى الشمال الشرقى) وآزربايجان (فى الشمال الغربى) ومازندران (فى الشمال) واصفهان وفارس (فى الجنوب). ومن بين ٣٣ سيدة أكدن أنهن ينتمين الى مدن أخرى، ذكرت ١٧ أنهن يحتفظن بعلاقات وثيقة مع الناس فى

مسقط رأسهن. ومن بين ١٣ سيدة لا يعيشن فى طهران، سبع يقمن فيها من أجل الدراسة. من المفيد أن نلقى الضوء على أحياء طهران التي كانت تعيش فيها هولاء السيدات فى عام ١٩٧٩.

من أصل ٥٩ سيدة، خمس كن يسكن حياً تزيد الكثافة السكانية فيه عن ٣٠ نسمة فى الكيلو متر المربع؛ و١٥ يقطن حياً تترواح الكثافة فيه بين ٣٠، ١٠٠ نسمة، و٢٣ سيدة يعيشن فى حى تترواح كثافته بين ١٠١ و٢٠٠، و٩ سيدات فى تتراوح كثافته بين ٢٠١ و٤٠٠، وثلاث سيدات فى حى تتجاوز كثافته ٤٠٠ نسمة ليس لدينا معلومات فى هذا الشأن عن أربع سيدات. يمكن من خلال هذه الأرقام التى تخص مدينة طهران أن نستنتج وجود أغلبية كبيرة من سيدات الطبقة المتوسطة فى العينة.

- وقد حاولنا الحصول على بعض المعلومات عن مهنة الوالد (بيد أنها لم تكن كاملة للأسف). ويرجع جزء من الغموض الى المصطلحات التى استخدمتها المبحوثات. فقد ذكر عدد منهن أن آباءهن كانوا يؤدون «أعمالا حرة»، أى لا تتبع إدارات معينة. وهذا التعبير يمكن أن ينسحب على صغار التجار وسائقى سيارات الأجرة وغيرها من المهن فى البازار -(السوق) بالنسبة للأخريات، قالت ثلاث منهن أن آباءهن من كبار التجار، و٨ أباؤهن موظفون، و٥ آباؤهن من رجال الدين و حاصلون على الدكتوراه (طبيبان ومهندس زراعى) واثنان يعملان بالتدريس وأب واحد عامل واثنان يملكان أراض زراعية.

- وعن طريق معرفة مهنة الزوج، أمكن التعرف على مدى ارتباط المبحوثات بالعصر: فمنهم المهندسون والكيميائيون والمحاسبون والتقنيون والمحامون والعسكريون والموظفون -(هم الغالبية) وبعض المهن الحرة والتجارة؛ وليس بينهم رجال الدين أو العمال.

- أما أمهات المبحوثات فجميعهن ربات بيوت لا يعملن، برغم أن اثنتين منهما حاصلتان على الثانوية. وعدا أربع منهم، كن جميعا يرتدين الچادر قبل الثورة.

وقد تحددت الأسئلة التى طرحناها على المبحوثات بعد اللقاءات الثمانية الأولى التى أجريناها خلال زيارتنا الأولى. وكانت اسئلتنا تدور فى البداية حول الثورة، وتأثيرها على المجتمع الايرانى ومستقبله. فقد رأينا أن هذا المدخل ضرورى

لفتح المناقشة مع المبحوثات. وبالفعل استجابت ثلث المبحوثات لهذه الطريقة. وبعد الحماس الذي تحدثه سيرة الثورة وذكرياتها ، كنا نتطرق الى الاسئلة الخاصة بالعلاقة بين الرجل والمرأة، وبين الفرد والمجتمع، وبين المواطن والدولة، وبين المؤمن والدين. وكان الانطباع الذي يتكون لدينا خلال النصف الأول من المقابلة يتيح لنا العثور عي المدخل الملائم للأسئلة التالية بحيث تجئ الإجابات تلقائية. وقد استخدمنا فى معظم اللقاءات أجهزة التسجيل دون أن يلقى ذلك مقاومة أو تحفظ من جانب المبحوثات. ورفضت سيدتان استخدامه، وعدد كبير كان يتابع باهتمام تشغيله حيث يتوقفن عن الحديث عند تغيير الشريط مثلا. وقد تمت غالبية اللقاءات فى منازل المبحوثات، حيث ساعدت حرارة استقبال عدد كبير منهن على إذابة الطابع الرسمى للقاء لتمتد المناقشات وتستمر أثناء الطعام أو خلال نزهة فى الجبال المحيطة بطهران. وكانت ملابس المبحوثات مختلفة: فبعضهن استقبلنا بملابس منتقاة بعناية شديدة، وأخريات كن أكثر بساطة، وبعضهن كان محجبا (ليس الحجاب التقليدى وانما ملابس تشبه التى يمكن ارتداؤها أثناء التنزه فى وسط المدينة، وخلال الحديث، كنت ألاحظ أن هذا السلوك يعد ضرورياً فى رأيهن للتدليل على قطع علاقاتهن بالماضى القريب الذى يخالف مطالبهن الاسلامية أو أنه يخفى نقصاً فى الثقة بالنفس..



أسماء الأعلام

- **أبو الفضل:** ابن عن الإمام الحسين؛ توفى فى معركة كربلاء. «سفرة أبو الفضل» من الاحتفالات الدينية.
- **آردبيلى:** آية الله ورئيس المحكمة العليا حتى عام ١٩٨٩
- **الحسن:** الامام الحسن بن الإمام على وثانى أئمة الشيعة
- **الحسين:** الامام الحسين بن الإمام على وثالث أئمة الشيعة
- **جلال آل أحمد:** مثقف شهير، أحد النقاد الشرسين لموجة التغريب فى ايران ومؤلف كتاب «التسمم الغربى» الذى لقى اقبالا كبيراً من جانب الشباب فى الستينات والسبعينات وهو رجل علمانى فى الحزب الشيوعى الايرانى «توده» لعدة أعوام وهو مؤسس الحركة الداعية الى تحالف المثقفين مع رجال الدين، وهى الفكرة التى عادت للظهور من جديد في خطب الزعماء الحاليين تحت شعار «اتحاد المسجد والجامعة»
- **جمال الدين أسد آبادى:** الملقب بالسيد جمال الدين الأفغانى وهو أحد علماء ودعاة عصر النهضة، وهن أبرز تلاميذه وهو أحد علماء ودعاة عصر النهضة، ومن أبرز تلاميذه الشيخ محمد عبده.
- **حسين على منتظرى:** آية الله وقد منحة الأمام خمينى رتبة «ليفتنانت» حتى عام ١٩٨٨ حيث تم تهميشه ثم ابعاده عن الساحة السياسية.
- **رضا:** الإمام رضا هو ثامن أئمة الشيعة، وهو الوحيدبين الاثنى عشر إماماً المدفون فى ايران.
- **زهره رهنورد:** زوجة ميرحسين موسوى، وهى من الشخصيات البارزة فى المجلس الثقافى والاجتماعى النسائى.
- **نصرت أمين:** المازة الوحيدة التى وصلت الى درجة «مجتهد» فى ايران (توفيت عام ١٩٧٧).
- **غرام طالقانى:** آبنة آية الله طالقانى، واخيترت نائبة فى أول برلمان تشكل غداة انتصار الثورة فى عام ١٩٧٩، وقد شاركت فى نفس العام فى تأسيس جمعية نساء الثورة الاسلامية كما أنها رئيسة تحرير جريدة «پيام هاجر».

- **علی أکبر هاشمی رفسنجانی:** أحد رجال الدين النشطين فی معارضتهم للشاه، انتخب رئيساً للجمهورية الاسلامية فی عام ١٩٨٩، بعد أن ظل لمدة ثمانية أعوام رئيساً للبرلمان.
- **علی خامينای:** مرشد الثورة منذ وفاة الإمام الخمينی، بعد أن ظل لمدة ثمانية أعوام رئيساً للجمهورية.
- **علی شريعتی:** أحد كبار واضعی الايديولوچية الثورية، وهو بدون شك أحد الوجوه التی أثرت فی تلاميذ المدارس بالمدن الايرانية الكبرى. وقد درس فی باريس فی الفترة من ١٩٦٠ الى ١٩٦٤ حتى حصل على درجة الدكتوراه فی علم الاجتماع، والتقى خلال تلك الفترة مع «ماسينيون» و «فانون» و«سارتر» وتعاطف مع الثوار الجزائريين، وقد ألقت مخابرات الشاه (السافاك) القبض عليه عدة مرات لدى عودته الى ايران ، وقد حظی بشهرة واسعة فی الأوساط الطلابية بسبب الندوات التي عقدها فی معهد الحسينية الدينی فی الفترة من عام ١٩٧٠ و١٩٧٣، توفی فی ظروف غامضة فی لندن فی يونية ١٩٧٧.
- **طباطبائی:** العلامة طباطبائی هو أحد آيات الله المشهورين، ولد عام ١٩٠٢ فی تبريز، وضع عدة مؤلفات من بينها تفسير «الميزان» فی ٣٢ مجلد.
- **فاطمة أو فاطمة الزهراء:** ابنة النبی وزوجة الإمام علی.
- **فريدة مصطفوی:** ابنة الامام، مؤسسة «معهد ١٢ فروردين» ومديرته، كرست جهودها للعمل الاجتماعی النسائي.
- **محمد بهشتی:** أحد رجال الدين، ولد عام ١٩٢٨ فی لمبان باصفهان، شارك فی الثورة على الشاه، اختير رئيساً للمحكمة العليا، ولقی مصرعه فی حادث انفجار مقر حزب الجمهورية الاسلامی يوم ٢٨ يونية ١٩٨١.
- **محمد علی رجائی:** ولد عام ١٩٣٣ فی قزوين (بوسط ايران). اختاره بنی صدر رئيسا للوزراء ثم حل محله عندما نفی الى الخارج، وقد اختيرت زوجته «فاطمة موسوی» بعد استشهاده، واحدة من بين النائبات الأربع فی البرلمان.
- **محمد مصدق:** رجل سياسة، مؤسس الجبهة الوطنية، ثم رئيس وزراء ايران لمدة عامين ونصف تقريبا (١٩٥٠ - ١٩٥٣)، اشتهر بتأميمه لحقول البترول،

وقد تم اضعافه داخليا ثم ابعاده في انقلاب دبرته أجهزة المخابرات الأمريكية بالاشتراك مع الشاه في عام ١٩٥٣.

- **محمود طالقاني:** شارك باعتباره أحد آيات الله في اصلاح المؤسسة الدينية في بداية الستنيات؛ وقد قادته معارضته للدكتاتورية الى السجن عده مرات اشتهر بلقب الأب طالقاني، لعب دوراً هاماً في الثورة وتوفى في سبتمبر ١٩٧٩، وهو يرمز حتى الآن للوحدة الثورية، حيث كان يعترض على بعض الأشكال المؤسسية للنظام الحاكم الجديد.
- **مريم بهروزي:** واحدة من السيدات الأربع المنتخبات في البرلمان.
- **مرتضى أنصاري:** أحد كبار آيات الله في القرن التاسع عشر، وهو معلم الامام الخميني.
- **مرتضى مطهري:** آية الله وفيلسوف، قام بتأليف عدة مراجع من بينها اثنان يتعرضان لقضية المرأة وكثيرا ما تذكرهما النساء الاسلاميات، أصبح عضوا بارزا في المجلس الشوري الاسلامي، اغتالته منظمة «فرقان» الاسلامية المتطرفة المعادية لرجال الدين في مايو ١٩٧٩.
- **منيرة كرجي:** المرأة الوحيدة التي حصلت على عضوية مجلس الخبراء حتى عام ١٩٩٠، وتقوم بأعمال التدريس والادارة في المعهد الديني النسائي بمدينة قم (جامعة الزهراء).
- **مهدي بازرقان:** مهندس ومثقف اسلامي، ولد عام ١٩٠٥، وهو مؤسسي جبهة تحرير ايران المعارضة للشاه في بداية الستينات، وأصبح رئيسا للوزراء لفترة قصيرة في الحكومة الانتقالية في عام ١٩٧٩، منذ ذلك التاريخ أصبح معارضاً تتساهل معه السلطات، لكنه تعرض لمضايقات وأحداث عنف من جانب الجماعات المتطرفة.
- **مير حسين موسوي:** رئيس الوزراء الايراني في الفترة من عام ١٩٨١ الى ١٩٨٨
- **ولي العصر:** لقب الإمام الثاني عشر، المختفي منذ عام ٩٤١.

□□□

مطابع روزاليوسف الجديدة

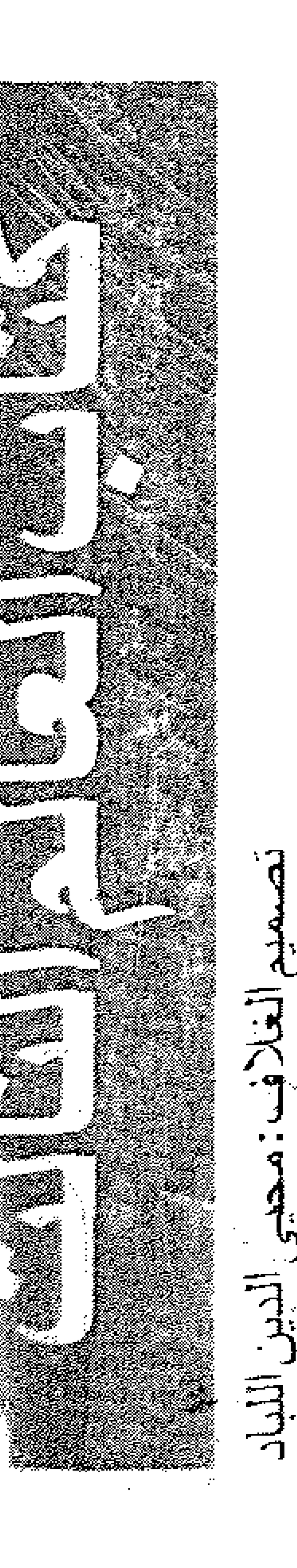
هذا الكتاب

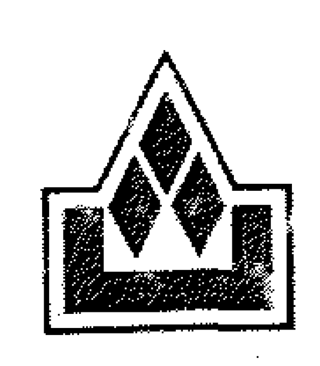


إن الثورة الإيرانية (١٩٧٨ ـ ١٩٧٩) والنظام الذى نتج عنها ما يزالان يثيران العديد من الأسئلة والتساؤلات ، وربما جاءت قضية المرأة الإيرانية على رأس هذه التساؤلات .

بعيداً عن سيل الكتابات السطحية والمنحازة التى سادت تناول هذا الموضوع ، تقدم « فريبا عادل خواه » فى هذا الكتاب نتائج تحقيقاتها الميدانية فى أيديولوچية وممارسات دوائر النساء المسلمات فى العاصمة الإيرانية ، فتكشف لنا كيف عاشت النساء مرحلة الثورة ، ليس فقط كحركة تمرد على نظام الشاه ، بل أيضاً كأداة لصياغة نظام اجتماعى جديد ، و ـ بالتحديد ـ هوية نسائية جديدة .

لاشك أن هذا البحث الجاد لن يرضى أصحاب الآراء المتشددة الذين سوف يتهمون مؤلفته إما بالتعاطف المكروه أو بقلة الحماس المريبة . أما القارىء الذى يريد أن يتجاوز الأحكام القاطعة ، فسوف يفاجأ بحصاد ثرى من الملاحظات والتحليلات ، يفتح له آفاقاً جديدة لفهم قضايا المرأة الإيرانية ، بل وقضايا المرأة عموماً ، مهما كانت جنسيتها أو ديانتها .





دار العالم الثالث

٢٢ (أ) شارع حسين حجازى ، القاهرة
تليفون ٣٥٥٥٥٠٢ / ٣٩٢٢٨٨٠ فاكس ٣٥٥٠٨٧١